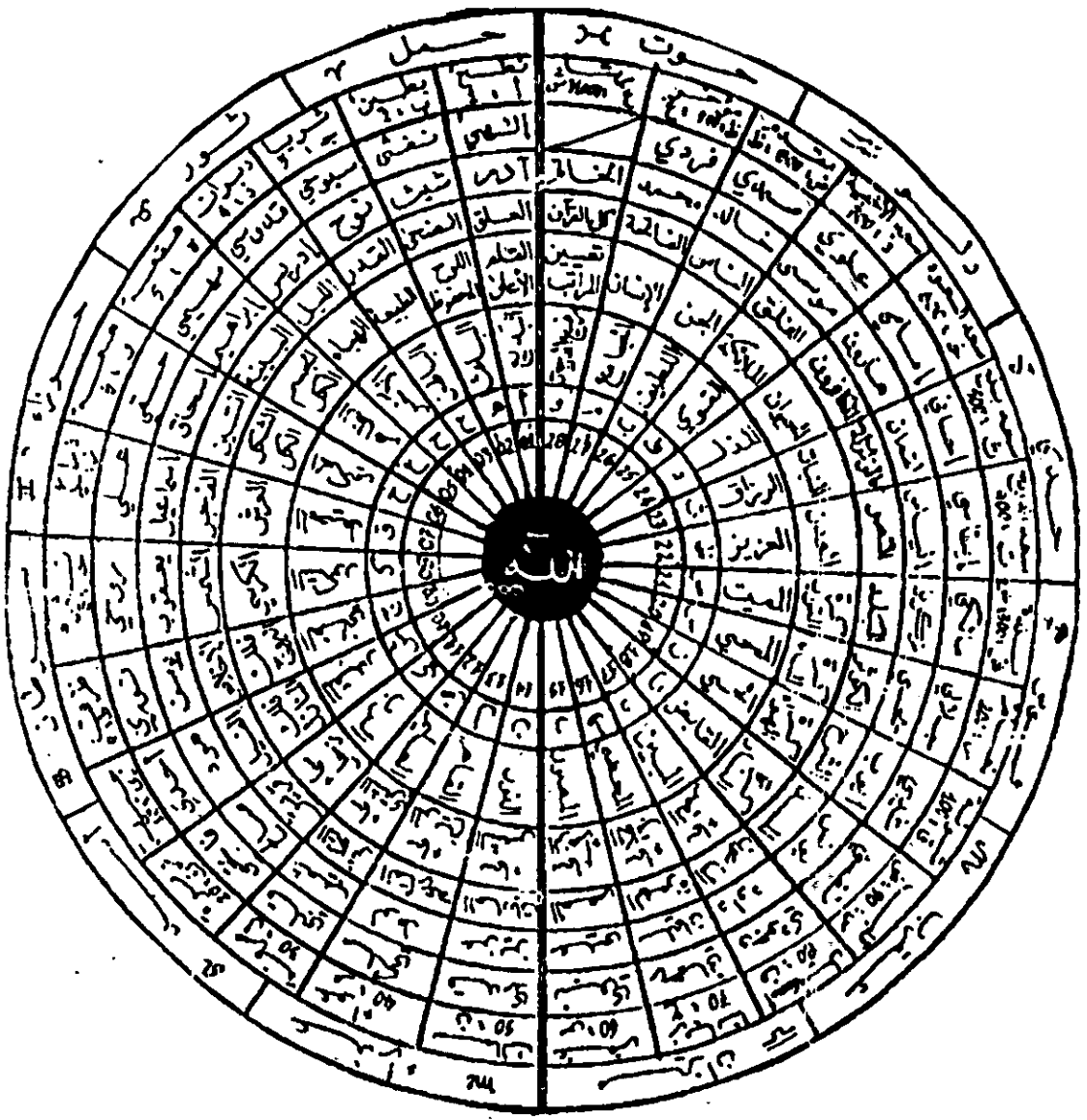
UNIVERSITY OF N.C. AT CHAPEL HILL
00044464141

ABDEL-BAQĪ MEFTAH

LES CLES ONTOLOGIQUES ET CORANIQUES DU LIVRE DES *FUÇÛÇ AL-HIKAM* D'IBN ARABI

2011
EDITIONS ARMA ARTIS


الله

Tirage limité

© Editions Arma Artis 2011

B.P. 3 26160 La Bégude de Mazenc
ISBN 978-2-87913-143-6

ABDEL-BAQĪ MEFTAH

LES CLES ONTOLOGIQUES ET CORANIQUES DU LIVRE DES *FUÇÛÇ AL-HIKAM* D'IBN ARABI

9-25-12
bj6

Traduction intégrale, revue et corrigée par l'auteur, et notes par D. Tournepiche

2011
EDITIONS ARMA ARTIS

UNIVERSITY LIBRARY
UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA
AT CHAPEL HILL

بسم الله الرحمٰن الرحيم

LES CLÉS ONTOLOGIQUES ET CORANIQUES DU LIVRE DES *FUÇÛÇ AL-HIKAM* D'IBN AL-ARABI[1]

UN OUVRAGE EN LANGUE ARABE DE MR ABDEL-BÂQÎ MEFTAH

PRESENTATION DU TRADUCTEUR[2]

L'œuvre magistrale et monumentale du sheikh al-akbar Muhyîddîn Ibn al-Arabî, l'une des plus grandes autorités de l'ésotérisme islamique, comprend une multitude d'écrits parmi lesquels on peut retenir comme les principaux: la vaste somme doctrinale « les ouvertures spirituelles de la Mecque (al-futûhât al-makkiyya) » et « le livre des châtons des sagesses (fuçûç al-hikam) », dont on dit qu'ils sont, l'un par rapport à l'autre, complémentaires comme l'analyse et la synthèse. Ils sont d'ailleurs, l'un et l'autre, renommés dans le monde musulman et constituent une source inépuisable de science et de lumière intellectuelles.

Toute entière inspirée par l'esprit divin, l'œuvre d'Ibn Arabi est ordonnée suivant une architecture symbolique[3] entièrement coranique et muhammadienne, le Coran étant l'expression totalisatrice du Verbe universel dans le langage humain de la Tradition.

Le point de vue métaphysique et le point de vue cosmologique, s'ils sont distincts, ne peuvent être séparés. Ils correspondent aux deux aspects complémentaires d'une réalité unique qu'en Islam, on désigne par le nom suprême

---

[1] *Al-mafâtih al-wujûdiyya wa al-qur'âniyya li kitâb fuçûç al-hikam li Ibn Arabi* (Beyrouth, 2006).

[2] Sauf indication contraire, les notes sont du traducteur.

[3] Sur cette question, voir M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage* (Paris, 1992) et C.-A. Gilis, *Les clés des demeures spirituelles dans les futûhât d'Ibn Arabi* (dans *René Guénon et l'avènement du troisième sceau*, Paris, 1991).

Allâh, al-haqq (la Vérité principielle), et par al-wujûd (l'Etre, l'existence), correspondant au non-manifesté et au manifesté, de sorte que du point de vue de la doctrine du tawhîd, qui est l'expression islamique de la doctrine métaphysique de la non-dualité, Allâh est l'unique wujûd. C'est pourquoi, les Etats multiples de l'Etre[4]*, autrement dit, dans le langage du sheikh al-akbar, les « degrés d'al-wujûd (marâtib al-wujûd) » sont autant de degrés de réalisation.*

On en trouvera ici l'illustration: les « clés » de compréhension du livre des « châtons des sagesses », présentées dans cette étude, pour être basées sur un ensemble de correspondances cosmologiques[5]*, n'en comportent pas moins une signification métaphysique et initiatique qui ouvre de vastes perspectives à l'intelligence de la doctrine akbarienne et de la voie du taçawwuf.*

Dans la tradition islamique, le Coran, les mots et les lettres qui le composent, la langue arabe sacrée dans laquelle il est écrit, sont, telle la manifestation universelle symbolisée par le « liber mundi » des alchimistes, l'expression de la doctrine immuable et de la réalité principielle: Allâh; de même que l'être humain, représenté par Muhammad, l'envoyé d'Allâh, en est la manifestation parfaite pour notre monde.

Comme le « livre des châtons des sagesses » est lui-même composé de 28 chapitres[6]*, correspondant à autant de lettres de l'alphabet arabe et de sagesses prophétiques symbolisant les diverses modalités du Verbe divin ou logos universel, l'idée d'une correspondance entre la procession de celui-ci dans les Etats multiples de l'Etre (marâtib al-wujûd) et les divisions de l'ouvrage d'Ibn Arabi s'imposait. Cette correspondance s'établit notamment sur les sections 11 à 38 du* chapitre 198 *des futûhât, intitulé: «Sur la connaissance du souffle (nafas) », et qui est précisément consacré à la doctrine du souffle ou de « l'expir d'al-rahmân »*[7]*, (nafas-al-rahmân), c'est-à-dire les 28 degrés de la procession du Principe*[8] *dans la manifestation, depuis l'Intellect premier*[9] *(al-'aql al-awwal) jusqu'à l'état humain qui en constitue l'achèvement.*

---

[4] La doctrine des Etats multiples de l'Etre a été exposée par R. Guénon dans ses deux ouvrages *Le symbolisme de la croix* et *Les états multiples de l'Etre.*

[5] Les « *clés ontologiques (mafâtih wujûdiyya)* » sont les Noms divins qui régissent la production des Etats multiples de l'Etre.

[6] En comptant l'introduction.

[7] Appelé habituellement: « *l'expir du Tout-Miséricordieux* », c'est une désignation de la manifestation universelle et l'expression de la « Grâce universelle (*al-rahmâniyya*) », *al-rahmân*, la personne divine qui « siège sur le Trône », étant proprement « *celui qui est doué de la puissance matricielle* (*al-rahma*) ». Cet expir *rahmanien* correspond à la phase descendante de « *l'action de la double force cosmique* », c'est-à-dire « *la sortie dans le manifesté* » (voir R. Guénon, *La grande triade*, chap. V). Dans la présente traduction, le mot *rahmân* (et l'expression *nafas al-rahmân*) n'est pas systématiquement rendu en français, afin d'éviter la traduction courante, d'inspiration religieuse chrétienne, par: « *Tout-Miséricordieux* ». Le mot « *miséricorde* » vient du bas latin *misericordia* qui signifie précisément:« *sensibilité du cœur* [latin: *cor, cordis*] *à la détresse* [latin: *miseria*] »

[8] C'est-à-dire, précisément ici: *al-rahmân*, principe de la manifestation, ou encore *l'Etre pur* et « *première détermination principielle* », pour reprendre une expression de R. Guénon. *Al-rahmân* représente ainsi l'aspect principiel du Verbe divin, ou verbe « non-proféré » (*ma'nâ al-fahwâniyya*), comprenant l'ensemble des possibilités de manifestation actualisées ensuite par le souffle *rahmânien*, ou verbe « proféré » (*fahwâniyya*) [sur *al-fahwâniyya* (litt.: « profération » de *fâha:* « dire, prononcer » et *fâh:* « bouche ») voir Ibn Arabi, *Le livre du Mîm du Wâw et du Nûn*, § 18 (édition et traduction C.A. Gilis, Paris, 2002). Ces deux aspects du verbe sont, respectivement, *cit* (l'intellect universel) et *vac* (la parole) dans la tradition hindoue.

[9] Appelé aussi le « *calame suprême (al-qalam al-a'lâ)* », ou l'*alif*, symbole de l'axe du monde (*sutrâtmâ* dans la doctrine hindoue), qui sont autant de désignations de la « *réalité muhammadienne (al-haqîqa al-mahammadiyya)* », polarisée dans les deux faces du

Telle est l'idée centrale qui commande l'exposé de M. Meftah dans son ouvrage. Dans sa deuxième version, qu'on a utilisée ici, il est complété d'une nouvelle partie consacrée à la correspondance entre les 28 chapitres des fuçûç al-hikam et 27 sourates du Coran (les 26 dernières et la première)[10]*. La dernière partie, qui conclut l'ensemble, traite de la signification des nombres symboliques dans le livre des fuçûç al-hikam et la cosmologie islamique.*

D.T.

---

barzakh qui sont *al-rahmân* et *al-rûh* (l'esprit) (correspondant encore dans la doctrine hindoue à *âtmâ* et *buddhi*).

[10] Le dernier et 28ème degré correspondant à la *basmala* (la formule de sacralisation par excellence, par le nom *Allâh*: *bismillâh al-rahmân al-rahîm*) considérée comme étant la synthèse du Coran. Cette formule ouvre le Coran [comme toutes les sourates, à l'exception de la sourate IX « *Le repentir (al-tawba)* »] et donc premièrement la sourate liminaire *al-fâtiha*, qui est dite contenir tout le Coran. Autrement dit, et suivant cet enseignement bien connu dans le *taçawwuf*, tout le Coran est contenu dans la sourate *al-fâtiha*, elle-même contenue dans la *basmala*, elle-même contenue dans le *bâ'* initial (de la *basmala*), lui-même contenu dans le point sous le *bâ'*...(voir notamment R. Guénon, *Er-Rûh* [recueil *Aperçus sur l'ésotérisme islamique...*]).

INTRODUCTION

En 1990 (1413 H), un frère m'interrogea au sujet du secret de l'agencement des chapitres du livre des *fuçûç al-hikam* du *sheikh al-akbar* Ibn Arabi. L'ouvrage se compose en effet d'une préface et de 27 chapitres. A chacun de ces chapitres correspond le « *châton* » d'une sagesse déterminée, rapportée à un prophète particulier. Cependant, l'ordre dans lequel apparaissent les prophètes dans les *fuçûç* ne s'accorde pas avec celui de leur succession dans l'histoire, ni avec celui de leurs noms dans le Coran. Et les nombreux commentateurs des *fuçûç al-hikam* n'ont pas expliqué le secret de cet agencement.

J'ai répondu à sa question dans un ouvrage intitulé « *Les clés des Châtons des sagesses (mafâtîh fuçûç al-hikam)* », publié en 1997 (1417 H) par l'éditeur Dâr al-qubba al-zarqâ' à Marrakech au Maroc.

Au début du mois béni de *rabî' al-awwal*, cette même année (1417 H), un frère m'envoya une lettre qui disait en substance ceci: « J'ai lu vos livres: *Les clés des Châtons des sagesses* et *Les clés des Lieux de contemplation des saints secrets*[11], sur Ibn Arabi. Ces deux livres contiennent l'explication claire du lien fondamental existant entre la plupart des écrits du *sheikh* et le Coran sublime. Dans les *Clés des Châtons des sagesses*, vous exposez le secret de l'ordre des chapitres des *fuçûç* et leur rapport avec la procession des Etats multiples de l'Etre dans le souffle *rahmânien*. Mais vous ne donnez pas l'explication de la relation de ces chapitres avec les sourates du Coran, pour autant qu'elle existe. Je souhaiterais connaître votre point de vue sur cette question ».

J'ai satisfait cette requête en rédigeant une étude contenant l'explication de la sourate sur laquelle est fondé chaque *façç*, et je l'ai insérée dans le livre des *Clés des Châtons des sagesses* que l'on va lire. J'ai complété l'ensemble par des additions et des modifications.

J'ai précisé comme suit le contenu de ses différentes parties:

— **la première partie** comprend, après la préface, les clés de l'ordre des chapitres des *fuçûç*, l'explication des clés coraniques des plus connus des livres du *sheikh al-akbar*, ainsi que la présentation détaillée des sourates correspondant aux chapitres des *fuçûç*.

—**la deuxième partie** se compose de 28 sections, chacune expliquant le Nom divin sur lequel repose chaque « *châton* » (*façç*), son degré manifesté et sa lettre proférée, sa demeure astrologique, ainsi que les allusions subtiles qui se réfèrent à ces différents aspects, cachées et éparses dans chaque chapitre[12].

[11] Il s'agit d'un autre livre de M. Meftah, portant sur l'ouvrage d'Ibn Arabi: *Les lieux de contemplation des saints secrets (mashâhid al-asrâr al-qudsiyya); cf. infra*, 1ere partie.

[12] Il est intéressant de noter que la présentation des chapitres de cette deuxième partie du livre de M. Meftah suit l'ordre inverse de celui de la succession des sections du chap. 198 des *futûhât* correspondant aux états multiples de l'Etre. Le processus de manifestation est une « descente » (*nuzûl*) depuis le Principe non-manifesté jusqu'aux états de manifestation les plus extérieurs. La voie initiatique, représentée par cette deuxième partie, est au contraire un retour vers le Principe, qui est une « remontée » (*'urûj*) depuis un état conditionné (l'état humain) jusqu'à l'inconditionné. La lecture de cette deuxième partie commence donC.-A.vec le *façç* synthétique du sceau muhammadien et se termine, au terme de la « remontée », par le *façç* adamique (qui est le premier du point de vue cosmologique de la « descente » ou de la manifestation du Principe).

—**la troisième partie** se compose de 27 sections, chacune expliquant la sourate correspondant à chaque chapitre (ou *façç*), les allusions du *sheikh* à ses versets, l'éclaircissement de l'arrangement des chapitres et leur admirable enchaînement[13].

—**la quatrième partie** traite des rapports numériques subtils et étonnants entre les différentes clés des *fuçûç*, c'est-à-dire les noms des prophètes, les sourates, les Noms divins, les caractéristiques des sagesses [correspondant à chaque *façç*], la *basmala* et la sourate *al-fâtiha*. Les plus importants de ces nombres sont: 28, 36, 360, 365, 406, 1572 ».

3e jour de Rajab 1418 H (novembre 1997)

---

[13] Le Coran étant le symbole vivant de la manifestation universelle est appelé, suivant les considérations de la note précédente, « *la descente (al-tanzîl)* ». Dans cette troisième partie de l'étude de M. Meftah, c'est donc dans l'ordre normal de succession des chapitres des *fuçûc* (comme de celui des sections correspondantes du chap. 198 des *futûhât*), que sont étudiés leurs rapports avec des sourates coraniques. Cette perspective représente d'autre part, d'un point de vue initiatique, la réalisation descendante envisagée comme une « redescente » dans le manifesté ou, dans le langage islamique, un « retour » (*rujû'*) vers celle-ci [voir le chap. 45 des *futûhât* consacré à cette question (trad. M. Vâlsan (*Etudes traditionnelles*, n°307) Paris, 1963) et « *l'Epître dès lumières (risâla al-anwâr)* », également d'Ibn Arabi (trad. M. Chodkiewicz, *Le sceau des* saints, chap. X, *op. cit.*)]; et pour une vision d'ensemble: R. Guénon, *Réalisation ascendante et réalisation descendante* (*Etudes traditionnelles*, Paris, 1939)]. On peut remarquer en passant que les mots arabes *'urûj* (montée, ascension) et *rujû'* (retour [vers le manifesté]) ont la même valeur numérique (279) et des lettres identiques placées dans un ordre différent. M. Meftah note à ce sujet: « *L'ascension* [*al-'urûj* ou voie de réalisation ascendante] *et le retour* [*al-rujû'* ou voie de réalisation descendante] *sont complémentaires. Dans la première partie des mafâtih* [la 2e partie dans la nouvelle version de son ouvrage traduite ici], *j'ai choisi* [la présentation des chapitres suivant l'ordre de] *l'ascension parce que c'est le début de la voie initiatique (sulûk); dans la deuxième partie* [ici la 3e partie], *coranique, j'ai choisi le retour qui correspond à la descente (tanazzul) du Coran et au terme final de la voie initiatique. En vérité, la fin est inséparable du commencement, à l'infini. j'ai souhaité que les « mafâtih » soient lues à la façon d'un voyage initiatique, pour l'élévation spirituelle de l'être doué de goût initiatique (dhâ'iq) qui monte à travers les degrés de l'Etre et les Noms divins afin de revenir par les versets coraniques qui sont « miséricorde (rahma) pour les mondes ». ».* Sur cet aspect de la Puissance matricielle ou « miséricorde » (*rahma*), R. Guénon note (dans l'étude citée ci-dessus): « *Le rasûl manifeste l'attribut divin d'Er-Rahmân dans tous les mondes (rahmatan lil-âlamîn), et non pas seulement dans un domaine particulier.— On peut remarquer que, par ailleurs, la désignation du Bodhisattwa comme "Seigneur de compassion" se rapporte aussi à un rôle similaire, la "compassion" étendue à tous les êtres n'étant au fond qu'une autre expression de l'attribut de rahmah* ». D'autre part, l'auteur signale que le nom *mi'râj* (tiré comme le mot *'urûj* de la même racine *'ARJ:* « *monter, s'élever* ») vaut 314. Ce nombre 314 est remarquable: c'est notamment le nombre du nom *muhammad*, celui des envoyés divins dans la tradition islamique, celui de l'expression: *al-insân al-kâmil* (« *l'Homme Universel* »), celui des combattants de la bataille de Badr. Le nom hébraïque du dieu d'Abraham *shaddaï* (en arabe: *shadây*), d'après une indication de R. Guénon (*cf. Le roi du monde*, chap. III) vaut également 314, comme le nom de Metatron (en arabe: *mitatrûn*). Ces correspondances ouvrent d'immenses perspectives à l'intelligence de la doctrine, et par conséquent à ses applications initiatiques, puisque dans la kabbale hébraïque, qui, de ce point de vue, paraît avoir intégré un héritage antérieur à la tradition juive proprement dite, Metatron est nettement identifié à Henoch, lui-même identifié en Islam à Idrîs. Il s'agit en fait d'autant de désignations de l'intellect universel, qui s'identifie lui-même à sa projection axiale dans les différents degrés de la manifestation universelle (voir sur cette question: R. Guénon, *Esprit et intellect*, où cette identification, principe de toute connaissance relativement à l'état humain, est envisagée particulièrement d'un point de vue hindou comme étant celle d'*âtmâ* et de *buddhi*, et correspond, d'un point de vue islamique, aux deux aspects du *barzakh* muhammadien; voir sur ce dernier aspect et ses rapports avec le symbolisme de Metatron, l'article de R. Guénon, *Er-Rûh*).

PREFACE

La voie traditionnelle (*al-dîn*) est *islâm, imân, ihsân*[14], et le *taçawwuf* islamique authentique est l'expression opérative (*ta'bîr 'amalî*) de la station spirituelle (*maqâm*) de l'état de perfection (*ihsân*).

Le *sheikh* al-akbar Abû Bakr Muhammad Ibn 'Alî Muhyî-dîn Ibn al-'Arabî est l'interprète excellent, tant dans la forme que dans le fond[15], des vérités spirituelles (*haqâ'iq*) du *taçawwuf* islamique. Il a écrit plus de quatre cent ouvrages sur différents aspects de la connaissance ésotérique, les plus célèbres d'entre eux étant la grande encyclopédie *al-futûhât al-makiyya* et le livre *al-fuçûç al-hikam* qui contient de façon condensée quelques-unes des plus importantes et des plus axiales des vérités ésotériques.

Le *sheikh* a expliqué la source des sciences qu'il possède en disant: « *Tout ce que nous avons dit, en assemblée et dans nos écrits, provient exclusivement de la Présence spirituelle (hadra) du Coran et de ses trésors. J'ai reçu la clé de la compréhension du Coran et le soutien spirituel (imdâd) qui en procède, et tout cela au point que nous ne sortons pas de là, car c'est le don suprême. Ne connaît l'étendue de Sa grandeur (qadr) que celui qui l'a goûté (dhâqahu) et fait par son propre état l'expérience de sa dignité, la Réalité divine (al-haqq) lui ayant parlé au plus profond de son être (fî sirrihi).*

Car lorsque la Vérité principielle s'adresse ainsi à son serviteur au plus profond de son être, en écartant les intermédiaires, la compréhension accompagne Sa parole qui provient alors de toi, et la parole procédant de Lui s'identifie alors simultanément à sa compréhension. S'il y avait un délai, ce ne serait pas le verbe d'Allâh. Celui qui n'a pas réalisé cela ne possède pas la science de la parole d'Allâh adressée [directement] *à ses serviteurs* »[16].

Les vérités spirituelles (*haqâ'iq*) contenues dans tous les ouvrages du *sheikh* s'appuient sur des versets coraniques et des Noms divins, comme sur leurs manifestations théophaniques (*tajalliyât*) aux horizons et dans les âmes[17]. On ne peut comprendre les vérités cachées, les allusions subtiles (*ishârât*), ni saisir les profondeurs et la construction de beaucoup d'écrits du *sheikh* sans revenir à leur source coranique. Dans la plupart d'entre eux, il explicite cette source, mais dans

---

[14] Les 3 degrés dans la voie muhammadienne, tant d'un point de vue exotérique qu'ésotérique. Il existe sur cette distinction, fondée sur un *Hadîth* prophétique, une vaste littérature et de nombreuses interprétations. On rappellera simplement ici que ces trois degrés correspondent notamment à la distinction entre *sharî'a, tarîqa, haqîqa* (voir R. Guénon, *L'écorce et le noyau* [*cf. Aperçus sur l'ésotérisme islamique*]), à celle entre les 3 degrés d'extinction dans la « *servitude spirituelle* »: *'ibâda, 'ubudiyya, 'ubûda*,, aux 3 degrés de la « *certitude intellectuelle* » (*yaqîn*): *'ilm al-yaqîn, 'ayn al-yaqîn, haqq al-yaqîn*, ou encore à 3 catégories dans la communauté (*umma*) musulmane: *al-'amma* (ceux qui suivent l'islam exotérique), *al-khâçça* (l'élite des initiés), *khâçça al-khâçça* (« *l'élite de l'élite* » comprenant les êtres réalisés). De façon générale, ces 3 degrés islamiques correspondent respectivement aux 3 « voies » (*mârga*) selon la tradition hindoue (voir R. Guénon, *Les trois voies et les formes initiatiques* [*Initiation et réalisation spirituelle*, chap. XVIII]).

[15] Litt.: « selon le comment et le pourquoi » (*kayfan wa qaman*).

[16] *futûhât*, chap. 366 [éd. classique (*Dar sader*, Le Caire, 1329 H), III, p. 334]. Sauf indication contraire, les références au texte arabe des *futûhât* renvoient à l'édition *Dar sader*.

[17] Expression d'origine coranique (Cor. XLI, 53): « *Nous leur ferons voir nos signes (ayâtinâ) aux horizons et dans leurs âmes* » qui s'applique aux êtres manifestés dans le monde comme étant des signes divins extérieurs et auxquels correspondent, à l'intérieur, dans l'âme, les signes divins d'essence intellectuelle comme les pensées et les idées.

d'autres, il laisse la clé coranique de la compréhension cachée et dissimulée, de sorte que ne la découvre que celui qui possède la qualification requise.

C'est dans ce cadre coranique qu'a été écrite la présente étude. Son intention n'est pas de commenter les *fuçûç al-hikam* à la suite de dizaines d'hommes spirituels (*rijâl*) – O. Yahyâ a mentionné, dans son livre sur les œuvres du *sheikh*[18], cent vingt commentaires des *fuçûç al-hikam;* et il y en a sûrement d'autres qu'il n'a pas cités. Notre intention est de dévoiler deux clés fondamentales des *fuçûç al-hikam* nécessaires à leur compréhension profonde, et sans lesquelles l'explication complète de l'ouvrage resterait ignorée. De nombreuses allusions et références fixées dans chaque « *châton* » demeurent cachées. Et dans les limites de ma connaissance, aucun des commentateurs n'a exposé clairement ces deux clés qui sont:

- premièrement: le secret de l'ordre (*tartîb*) des chapitres du livre des *fuçûç al-hikam;*
- deuxièmement: la sourate coranique dont procède chaque *façç*.

Tel est le but fondamental du présent travail concernant ce livre [des *fuçûç al-hikam*] dont les paroles suivantes du *sheikh* dans sa préface suffiront à préciser la portée: « *J'ai vu l'Envoyé d'Allâh au cours d'un rêve de bon augure que j'eus pendant la dernière décade du mois de muharram en l'an 627 dans l'enceinte de Damas. Il tenait dans sa main un livre. Il me dit: " ceci est le livre des châtons des sagesses; prends-le et exprime-le pour les hommes, qu'ils puissent en tirer profit ". Je répondis: " l'écoute et l'obéissance sont dues à Allâh et à Son Envoyé et à ceux parmi nous qui possèdent le commandement, ainsi qu'il nous a été ordonné ". Je réalisai le désir, purifiai l'intention, concentrai l'effort et l'aspiration à la publication de ce livre dans les limites tracées pour moi par l'Envoyé d'Allâh sans rien ajouter ni retrancher...Je transmets* [*alqî*] *uniquement ce qui m'a été transmis* [*mâ yulqî ilayya*]; *j'insère* [*unzilu*] *dans ces lignes uniquement ce qui m'a été révélé* [*mâ yunzilu bihi 'alayya*][19]. *Je ne suis ni un prophète, ni un envoyé, mais un héritier et un « cultivateur »* [*hârith,* litt. *haratha: « labourer, ensemencer la terre »*] *en vue de la vie future* »[20].

C'est à cause de cette transmission (*sanad*) muhammadienne du livre des *fuçûç al-hikam* que le *Sheikh* al-akbar s'est gardé de le placer sous la même couverture qu'un autre de ses ouvrages, suivant ce que dit Jandî dans son commentaire[21].

Afîfî dit: « *Il n'est pas exagéré de dire que le livre des fuçûç est le plus important (a'zam) de tous les écrits d'Ibn Arabi par sa puissance, le plus profond par sa pénétration, le plus étendu par l'influence qu'il a exercé sur la formulation de la doctrine ('aqîda) soufie à son époque et dans celles qui l'ont suivie*»[22]. Il apparaît qu'un tel propos est exagéré; il convient davantage aux *futûhât al-makiyya* qu'aux *fuçûç al-hikam*, parce que la plus grande partie de ce qui se trouve dans les *fuçûç* est dispersé et distribué dans les chapitres des *futûhât*, où l'on trouve beaucoup de sciences et de vérités spirituelles (*haqâ'iq)* qui ne sont pas dans les *fuçûç*. L'expression la plus juste en la matière est peut-être celle de l'élève du *sheikh* al-akbar, Sadruddîn Qûnawî, dans la préface de son ouvrage « *Les ouvertures des secrets contenus dans les sagesses des « châtons »*[23]: « *Le livre des fuçûç al-hikam est le plus précieux des abrégés des écrits de notre sheikh, l'imâm le plus accompli, le*

[18] Othman Yahyâ, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, Damas, 1964.
[19] Les verbes *alqâ* (« *jeter, projeter* ») et *anzala* (« *faire descendre* ») sont des termes coraniques. Il est intéressant de noter qu'ils sont employés ici par Ibn Arabi pour décrire les modalités selon lesquelles il a reçu, écrit, et transmis le livre des *fuçûç al-hikam.*
[20] Trad. C.-A. Gilis, *Le livre des châtons des sagesses,* Beyrouth, 1997; p. 28.
[21] M. Jandî, *sharh fuçûç al-hikam,* Mashhad U.P., Iran, 1982; p. 5.
[22] *fuçûç al-hikam,* édition et commentaires par A. A. 'Afîfî, Beyrouth, 1980.
[23] S. Qûnawî, *al-fukûk fi asrâr mustanadât hikam al-fuçûç.*

modèle des parfaits, le guide de la communauté, l'imâm suprême, le vivificateur de la vérité de la connaissance initiatique (al-haqq) et de la voie traditionnelle (al-dîn), Abû 'Abdullâh Muhammad ibn 'Alî ibn al-'Arabî al-Tâ'î.
Cet ouvrage compte parmi les sceaux de ses œuvres et les dernières de ses révélations (tanazzulât). Il provient de la source de la station muhammadienne, de la fontaine essentielle et de la synthèse unitaire (al-jam' al-ahadî). Il contient en effet la quintessence du goût initiatique (dhawq) que possède notre prophète [Muhammad] *dans la science par Allâh, indiquant la source des plus grandes intuitions (mahtad adhwâq) des initiés (awliyâ') et des prophètes auxquels il se réfère, instruisant celui qui est doué de la vision directe de son prophète, à la fois de la pure essence (khulâça) de leurs intuitions (adhwâq) et des résultats liés à leurs énergies (himam) et à leurs ardeurs spirituelles (ashwâq), comme de l'ensemble de ce qu'ils ont réalisé (mahçulât) et des marques qui scellent (khawâtim) leur parfait accomplissement (kamâlât).* [Ce livre des *fuçûç*] *est comme le sceau apposé sur ce que contient la station initiatique parfaite de chacun d'eux. Il montre (munabbih) le principe (açl) de toute* [la connaissance] *qu'ils possèdent, et en constitue l'exposé* ».

Qûnawî, dans son livre sur les *fuçûç*, n'explique pas le secret de l'ordre de ses chapitres. Il indique seulement le problème qu'il pose... Il observe que le *façç* d'Adam correspond à la présence spirituelle (*hadra*) de l'unité principielle (*al-ahadiyya*); ensuite que le *façç* de Seth correspond à la présence spirituelle de l'unité divine (*al-wâhidiyya*)[24], puis que le *façç* de Noé correspond au monde des esprits (*'âlam al-arwâh*), puis que le *façç* d'Idrîs (Henoch) correspond aux qualités de la transcendance (*tanzîh*), puis que le *façç* d'Abraham correspond aux qualités d'immutabilité (*thubût*), enfin que le *façç* d'Isaac correspond à la présence de l'imagination (*khayâl*). Il dit au début d'un paragraphe (dans le chapitre: « *Ouverture du sceau du façç d'Isaac* »): « *Sache que notre sheikh ne s'est pas occupé, dans ce livre, de l'ordre ontologique (al-tartîb al-wujûdî) concernant l'œuvre des prophètes mentionnés, même s'il arrive souvent qu'il en soit question à cause de cet ordre même. Il s'est efforcé seulement d'attirer l'attention sur la correspondance constante entre le prophète et la qualité à laquelle il est rattaché, et d'indiquer la source du goût initiatique de ce prophète et son assise divine (mustanaduhu min al-haqq). Et malgré cela Allâh a dispensé la connaissance de la correspondance certaine qui ordonne la succession des états de l'Etre, du début du livre jusqu'ici*».

[24] Les principaux aspects de la notion islamique d'Unité utilisées dans la doctrine du *taçawwuf* sont: *ahadiyya*, l'unité principielle; *wahda*, l'unité pure; *wâhidiyya*, l'unité en tant que principe de la manifestation ou cause de celle-ci; *wahdâniyya*, l'unité envisagée corrélativement avec la multiplicité. L'unité en tant que *wahda* est le Principe considéré comme l'intermédiaire (*barzakh*) unifiant la *ahadiyya* qui est son aspect inconditionné et non-manifesté, et *al-wâhid* ou la *wahdâniyya* qui constitue son aspect en tant que principe de la manifestation. C'est pourquoi Ibn Arabi dit que: « *l'Unité essentielle* (*al-ahadiyya al-dhâtiyya*) » relève de « *l'essence du Soi* », tandis que « l'unicité divine (*al-ahadiyya al-ilâhiyya*) », c'est à dire la *wâhidiyya* (qui est la même chose que la *wahdâniyya*) est « *un nom* [de l'unité] *par lequel on désigne la dualité* (*tathniyya*)», ou plus exactement: « *les deux termes de cette dualité procèdent d'un principe unique* » qui est *al-wâhid*). Il dit encore que: « *al-ahadiyya est l'indépendance* (*ghinâ*) *absolue...al-ahadiyya qui se rapporte à l'Essence* (*dhâtiyya*), *appartient à l'essence du Soi* (*dhât al-huwiyya*) »(Ibn Arabi, *kitâb al-ahadiyya*).

PREMIERE PARTIE

I- CLÉ DE L'ORDRE DES CHAPITRES DES *FUÇŪÇ AL-HIKAM*

« *Les sagesses* (*hikam*) », c'est le pluriel de: « *sagesse (hikma)* »; et la sagesse, comme le dit le *sheikh* à la fin du *façç* consacré à 'Issâ[25] [le Christ], c'est: « *mettre les choses à leur place sans pour autant se détourner de ce que requièrent et imposent leurs réalités essentielles (haqâ'iq) et leurs qualités (çifât)* ». Chaque degré de l'Etre est disposé selon une sagesse divine (*hikma ilâhiyya*) dans la station spirituelle (*maqâm*) correspondante. Le *sheikh* a consacré le chapitre 198 des *futûhât al-makkiyya* à l'explication des états multiples de l'Etre (*marâtib al-wujûd*) qui se manifestent dans le souffle *rahmânien*[26] comprenant 28 degrés suivant le nombre des lettres; car l'homme est créé (*makhlûq*) selon la forme (*çûra*) d'*al-rahmân*, et le souffle humain, par lequel se manifestent les lettres lors de leur passage à travers leurs lieux d'articulation [dans l'appareil phonatoire], est selon la forme du souffle *rahmânien*.

Le *sheikh* a attribué, dans ce chapitre 198 des *futûhât*, une section (*façl*) à chaque degré, de la section 11 à la section 38. La clé du secret de l'ordre des chapitres des *fuçûç* se trouve dans ces sections: à chaque *façç*, une section, et dans le même ordre. La totalité des *fuçûç* correspond à la 28e et dernière section, car celle-ci n'exprime pas un état parmi les degrés existenciels, mais la détermination (*ta'yîn*) de leur enchaînement. Les chapitres des *fuçûç* sont la forme des degrés du souffle *rahmânien* à travers sa descente (*tanazzul*) depuis le non-manifesté (*al-ghayb*) jusqu'au monde manifesté (*al-shahâda*). Le *sheikh* a insisté sur le sens du souffle *rahmânien* dans de nombreux chapitres des *fuçûç*, comme le 10e consacré à Hûd, le 12e consacré à Shu'ayb, le 15e consacré à 'Issâ, le 22e consacré à Ilyâs [Elie], le 27e consacré à Muhammad. Le choix fait par le *sheikh* du terme: « verbe (*kalima*) » dans le titre de chaque *façç* relève aussi de ce rapport entre les *fuçûç* et le souffle *rahmanien*.

D'autres éléments viennent encore confirmer ce rapport entre les *fuçûç* et le chapitre 198 des *futûhât:* ils ont été écrits à la même époque: le *sheikh* dit dans la 27e section du chapitre 198 des *futûhât* qu'il l'a écrit à la fin du mois de *rabî' al-âkhir* 627 H; et dans la préface des *fuçûç*, il rapporte qu'il a commencé de les écrire dans les derniers jours du mois de *muharram* de la même année, comme si les chapitres des *fuçûç* avaient été écrits en parallèle avec les sections des degrés de l'Etre dans le souffle *rahmânien*. Jandî rapporte comment il reçut le livre des *fuçûç* alors qu'il participait à une audition (*samâ'*) de son maître Çadruddîn Qûnawî qui commentait l'introduction (*khutba*) des *fuçûç;* un état spirituel (*hâl*) le saisit dans lequel se diffusaient les brises du souffle *rahmânien*, et il comprit de cette façon le contenu du livre tout entier. La même chose arriva à Qûnawî avec son maître le *sheikh* al-akbar au cours d'une audition semblable.

L'occurence de ce souffle dans le texte de l'introduction des *fuçûç* apparaît particulièrement dans cette parole:

Telle est la compassion divine (rahma) qui s'est étendue jusqu'à vous,
A votre tour, répandez-la ![27]

---

[25] C'est le 15e chapitre des *fuçûç al-hikam*.
[26] Voir ci-dessus notes 7 et 8.
[27] Trad C.A. Gilis, *op. cit.*, p. 29.

L'étendue de la puissance matricielle divine (*rahma*) est le principe de l'expansion (*infisâh*) du souffle *rahmânien* dans la manifestation des états multiples de l'Etre. Jandî dit au sujet de Qûnawî: « *Tandis qu'il commentait le prologue du livre* [des *fuçûç al-hikam*], *voilà que l'émanation du monde du mystère (wârid al-ghayb) manifesta sur lui ses signes, et les brises spirituelles du souffle rahmânien, dans lesquelles mon être intérieur et extérieur fut immergé, se diffusèrent, tandis que se répandait le parfum des souffles subtils de Ses noms et de Ses incitations (ba'athât). Et son for intérieur s'imposa sur le mien d'une manière étrange et immédiate, en produisant de façon parfaite un effet sur tout ce qui est en repos ou palpite dans mon être. Allâh me fit comprendre ainsi la signification (madmûn) du livre tout entier dans le commentaire de ce prologue. Et il m'inspira, dans cet état de proximité, le contenu préservé de ses secrets. Quand le maître réalisa ce qui m'était arrivé, et que l'ordre divin fut intervenu de cette façon, il me raconta comment il avait demandé à notre sheikh, l'auteur de ce livre* [des *fuçûç*], *de lui en faire le commentaire. Il lui avait expliqué, dans son exposé, la quintessence (lubâb) réservée à ceux qui sont doués d'intellect (ûlî al-albâb), en produisant en lui un effet étrange grâce auquel il avait compris le contenu de l'ouvrage tout entier. Je me réjouis de cette indication, et je sus que me revenait une part très abondante de cette bonne nouvelle. Puis il m'ordonna de le commenter, de prendre soin du chercheur dans ce domaine, et de le conseiller* »[28].

II - SIGNIFICATION DU « *CHÂTON* » DE SAGESSE (*façç al-hikma*)

Le *sheikh* dit, à la fin du *façç* adamique: « *Le châton (façç) de chaque sagesse (hikma) est le verbe (kalima) qui lui correspond* ». De même, pour chaque sagesse déterminée correspondant à un degré des états multiples de l'Etre, le *châton* de cette sagesse est son cœur, c'est-à-dire le centre et le pôle de ce degré. Et l'esprit (*rûh*) d'un tel centre est un des aspects (*mazâhir*) de la manifestation de l'Homme Universel (*al-insân al-kâmil*) désigné par un nom de prophète. Le *sheikh* a mis en rapport chaque verbe avec l'un des prophètes.

Les maillons de la chaîne des états multiples de l'Etre sont l'essence (*'ayn*) même du souffle *rahmânien* descendu, grâce à l'ordre divin (*al-amr al-ilâhî*), depuis le non-manifesté (*ghayb al-ghayb*) jusqu'à la plus éloignée (*aqçâ*) des demeures inférieures du monde sensible. L'esprit de cette descente (*tanazzul*) est la réalité spirituelle même (*'ayn al-haqîqa*) de l'Homme Universel, qui se diffuse, par ses aspects manifestés, depuis la limite (*aqçâ*) de la mosquée sacrée (*al-masjid al-harâm*) et non-manifestée jusqu'à celle des degrés de la mosquée sanctissime (*al-masjid al-aqdas*) dans le cœur du serviteur humain fait d'argile. La forme (*çûra*) de cette descente est symbolisée, dans l'histoire humaine terrestre, par l'enchaînement des prophètes et des parfaits connaissants (*al-kummal*) à travers le temps; c'est-à-dire que pour chaque centre d'un degré de l'Etre, il y a une projection (*masqat*) temporelle dans l'histoire humaine qui est l'essence (*'ayn*) du prophète ou du pôle de la période historique correspondante, lequel est le Verbe divin le plus élevé (*'ulyâ*) pour cette période. C'est pourquoi le *sheikh* dit encore [de chaque prophète] dans le chapitre consacré au verbe adamique: « *Il est par rapport au monde comme le châton de la bague relativement à la bague* ». Et comme les états multiples de l'Etre sont scellés par l'Homme Universel, les *châtons* de ces degrés, c'est-à-dire les parfaits connaissants, sont scellés par celui qui a reçu les « *sommes des paroles (jawâmi' al-kalim)* », l'homme unique (*fard*) et universel, le prophète Muhammad.

D'autre part, chaque verbe parmi ces verbes suprêmes (*'ulyâ*) possède une signification désignée par un Nom divin. Le *sheikh* a mis en rapport la sagesse de chaque verbe avec l'un des Noms divins « *les plus beaux (al-husnâ)* », lui-même en correspondance spéciale avec le prophète associé à un verbe, ainsi qu'avec le degré de l'Etre dont le pôle est ce prophète accompli.

De là, nous comprenons pourquoi le *sheikh* n'a pas attribué de chapitre aux prophètes Alyasa' [Elisée] et Dhû-l-Kifl, bien qu'ils soient mentionnés deux fois dans le Coran; tandis qu'il consacre un chapitre à deux prophètes dont le Coran ne parle pas: Shîth [Seth], le fils d'Adam, et Khâlid ibn Sinân. De même qu'il a réservé un chapitre au sage (*hakîm*) Luqmân, alors que ce n'est pas un prophète, mais l'un des pôles (*aqtâb*) des initiés (*rijâl*) associés au souffle *rahmânien*, suivant une indication du *sheikh* au chapitre 15 des *futûhât*[29].

La raison en est, comme nous le verrons dans l'explication détaillée qui va suivre, que le prophète le plus approprié au deuxième des degrés du souffle *rahmânien*, qui est celui de la « *Table gardée (al-lawh al-mahfûz)* », est Seth, parce que le premier degré est celui du « *Calame suprême* (*al-qalam al-a'lâ*) », c'est-à-dire « *l'Intellect premier* (*al-'aql al-awwal*) », correspondant au « *prototype suprême (al-mathal al-a'lâ)* », l'homme primordial : Adam. Comme la « *Table gardée* » procède du « *Calame* », Seth procède d'Adam, et le Nom divin régissant (*mutawwajih 'alâ*) la production (*îjâd*) de la « *Table* », le soutien spirituel (*imdâd*) de Seth, est: « *l'Incitateur* (*al-bâ'ith*)[30] ».

Il en va de même de Luqmân dont la station spirituelle (*maqâm*) est en adéquation avec le vingt-troisième degré correspondant au règne végétal (*al-nabât*), comme le montre la parole qu'il adresse à son fils: « *O mon fils, s'il y avait le poids d'un grain de moutarde dans un rocher, dans les cieux ou la terre, Allâh l'apporterait...* »[31], c'est-à-dire que le Nom divin régissant la production du règne végétal est le même Nom divin qui commande le *façç* de Luqmân, à savoir le nom: «*Celui qui nourrit (al-razzâq)* », qui procure la sagesse à Luqmân et sa mention favorable dans le Coran, liée à la graine de moutarde qui est le plus infime des supports de manifestation de la nourriture (*rizq*)...

De plus, ce ne sont ni Alyasa' ni Dhû-l-Kifl qui conviennent le mieux au vingt-sixième degré correspondant aux *jinns*[32], mais Khâlid ibn Sinân, possesseur de la prophétie liée au monde intermédiaire (*al-nubûwa al-barzakhiyya*)[33] comme

---

[28] « *Mu'ayyid al-dîn al-Jandî (mort en 700 H) fut l'élève de Muhammad Çadruddîn al-Qûnawî (mort en 673 H), l'héritier suprême du sheikh al-akbar. A Jandî succéda 'Abd al-razzâq al-Qâshânî (mort en 730 H), puis Dawûd al-Qayçarî (mort en 751 H). Tous les quatre ont commenté les fuçûç, mais aucun d'entre eux, ni les autres* [commentateurs], *n'ont exposé le secret de l'ordre des chapitres* ». [note de l'auteur]

[29] Ibn Arabi dit notamment dans ce chapitre (éd. Othmân Yahyâ, II, p. 365) que les « *assistants (ançâr)* » sont utilisés par « *Allâh pour répandre son souffle...les souffles (al-anfâs) sont les haleines (rawâ'ih) de la proximité divine...* ». Idris est le premier pôle; Luqmân est mentionné parmi ses héritiers, il est surnommé « *celui qui dispose les sagesses (wâdi' al-hikam)* » et il est savant dans les domaines « *de l'ordre (tartîb)* [cosmique] *et des sciences mathématiques, naturelles et divines* ». Il vivait à l'époque de Dâwud [David].

[30] Le nom *al-bâ'ith* a aussi le sens de « *résurrecteur* » et de « *celui qui suscite* » un envoyé.

[31] Cor., XXXI, 16.

[32] Les *jinns* représentent le monde subtil. Ce sont les démons et les génies. Ils sont bienfaisants ou malfaisants, peuvent intervenir dans la vie des humains et prendre même leur forme. Il arrive ainsi qu'une personne soit considérée comme étant le fruit de l'union entre un être humain et un *jinn*. Par son étymologie, le mot *jinn* (de la racine *JNN:* « *couvrir, cacher; être fou* ») se rapproche du nom *janna* qui désigne le paradis et de *majnûn:* « *fou, possédé* ».

[33] Le *barzakh* est en général toute réalité qui a un caractère médian, central ou intermédiaire, et ceci à différents degrés. Le monde subtil est un *barzakh* entre le monde physique et le

l'explique le *sheikh* dans le *façç* qui lui est consacré; il appelle parfois les *jinns* « *esprits intermédiaires (arwâh barzakhiyya)* », et leur principe est igné. Or, on rapporte au sujet de Khâlid une histoire bien connue concernant l'extinction de l'incendie apparu dans le pays ou vivait son peuple[34]...; le nom qui régit ce degré et ce *façç* est: « *Le Subtil (al-latîf)* ».

Si l'on demande à quel parfait connaissant correspond le vingt-huitième et dernier degré dont la production relève du Nom divin: « *Celui qui élève en degré, possesseur du Trône (rafi' al-darajât dhû al-'arsh)* », et à qui revient la section 38 du chapitre 198 des *futûhât*, où le *sheikh* dit: « *sache que tous les degrés sont de lignage (açâla) divin; leurs statuts se manifestent dans l'univers et le plus élevé d'entre eux se manifeste dans l'Homme Universel...* », il faut répondre que ce degré, qui synthétise et détermine (*'ayyana*) tous les autres, est celui de la totalisation de l'homme muhammadien parfait, dont le support de manifestation achevé est le sceau de la sainteté muhammadienne qui détermine les degrés [ou chapitres] des *fuçûç* comme il distingue (*faççala*) les états multiples de l'Être. Au sujet du rapport entre le sceau [muhammadien] et les degrés [de l'Être], le *sheikh* dit dans le *façç* consacré à Seth: « *Le sceau des saints (khâtam al-awliyâ')*[35] *est l'être parfaitement réalisé (al-walî)*[36]*, l'héritier qui reçoit sa science du Principe (al-açl), celui qui contemple les degrés*[37] *(mushâhid al-marâtib); il est une des perfections (hasanât) du sceau des envoyés, Muhammad, qui a la précellence sur l'ensemble* [des prophètes]*, le seigneur des descendants d'Adam par l'ouverture de la porte de l'intercession* [finale] ».

L'expression « *clés ontologiques* [ou: « *cosmologiques (wujûdiyya)* »] », dans le titre de ce livre, signifie les Noms divins qui sustentent (*mumidd*) les prophètes des *fuçûç* et régissent la production des états multiples de l'Etre. Quant aux clés coraniques, ce sont les sourates et les versets correspondant à chaque *façç*.

III - CORRESPONDANCE ENTRE LES CHAPITRES DES *FUÇÛÇ*, LES DEGRÉS DE MANIFESTATION ET LES RÉALITÉS ESSENTIELLES DE L'ÊTRE HUMAIN

Dans plusieurs de ses écrits, le *sheikh* expose les degrés de manifestation (*marâtib al-'alâm*) que nous allons examiner par la suite. Souvent, la fin de ses exposés, il les ramène à l'âme (*nafs*) de l'être humain, totalisatrice de ce qui est étendu dans les horizons suivant la parole divine: « *nous leur ferons voir nos signes aux horizons et dans leurs âmes jusqu'à ce qu'il soit clair pour eux qu'Il est le Vrai principiel (al-haqq)* »[38]. Et dans ce sens il dit dans son livre « *Le phénix d'occident ('anqâ' mughrib)* »: « *Mon but, dans tout ce que j'écris selon cet art spirituel (fann), n'est pas la connaissance (ma'rifa) de la manifestation cosmique (kawn), mais seulement l'instruction de l'être distrait (ghâfil) au sujet de ce qui constitue l'essence ('ayn) de l'être humain et de la personne adamique (al-sharç al-âdamî)...Il n'y a*

monde spirituel, comme l'Intellect premier, ou la « réalité muhammadienne » est un *barzakh* entre le Principe et sa manifestation.

[34] On trouvera un résumé de cette histoire dans la traduction des *fuçûç* par C.-A. Gilis (*op. cit.*), p. 675.

[35] Voir sur cette question, *Le sceau des saints* (M. Chodkiewicz, Paris, 1986) et la traduction de l'avant-propos (*khutba*) des *futuhât* par M. Vâlsan (*L'investiture du Sheikh al-Akbar...*, Paris, 1984).

[36] Le *walî* (avec le sens, comme le nom *wilâya*, de: « *proximité, amitié, souveraineté* ») est l'équivalent du *yogî* dans la tradition hindoue.

[37] Expression soulignée par l'auteur.

[38] Cor. XLI, 53

d'autre profit dans la connaissance de ce qui est extérieur à ton être (dhâtika) [personnel] *que ce qui concerne la voie de ta délivrance (najâtika)* ».

Considérons les degrés de manifestation correspondant à chaque chapitre des *fuçûç*, comme nous l'exposerons de façon détaillée dans ce livre, et la correspondance de chaque degré avec les réalités essentielles de l'être humain, suivant ce qu'en dit le *sheikh* à la fin du sixième chapitre des *futûhât*, où il classe les degrés de la manifestation en trois catégories: le monde supérieur (*al-'âlam al-a'lâ*), commençant par la réalité muhammadienne (*al-haqîqa al-muhammadiyya*) et finissant par la sphère de la lune qui est le ciel de ce bas-monde; le monde de la transmutation (*'âlam al-istihâla*) avec ses quatre sphères [élémentaires]: feu, air, eau, terre; le monde de la prolifération [naturelle] (*'âlam al-ta'mîr*)[39], comprenant anges, *jinns*, les règnes: minéral, animal, végétal, et l'être humain. Nous avons exposé en détail les noms des catégories d'anges qui peuplent différents degrés de manifestation, à la fin du chapitre de ce livre consacré au 24e degré du *façç* de Mûsâ [Moïse].

(*voir tableau page suivante*)

[39] C'est le monde de la nature et de la vie terrestre, comprenant le peuplement des êtres et leur multiplication dans les différents ordres naturels, et la culture (agriculture, élevage, éducation) de la terre et des gens.

TABLEAU I

TABLEAU DES CORRESPONDANCES ENTRE LES CHAPITRES DES *FUÇÛÇ*, LES DEGRES DU MACROCOSME (*marâtib al-'âlam*) ET LES DEGRES DU MICROCOSME (*haqâ'iq al insân*)

DEGRE DE MANIFESTATION MICROSMIQUE CORRESPONDANT	DEGRÉ DE MANIFESTATION MACROCOSMIQUE CORRESPONDANT	NOM DU PROPHÈTE DU *FAÇÇ*	Numéro d'ordre du chapitre
le centre subtil (*al-lâtifa*) l'esprit saint (*al-rûh a-qudsî*) l'intellect (*al-'aql*)	« *la réalité muhammadienne* » (le « *calame suprême* », l'« *Intellect premier* ») sphère de la vie (*al-hayât*)	ADAM (*âdam*)	1
l'âme humaine (*nafs al-insân*)	« *la Table gardée* » l'« *âme universelle* (*al-nafs al-kulliyya*) »	SETH (*shîth*)	2
la nature humaine (*al-tab' al-insânî*)	« *la nature universelle* (*al-tabî'a al-kulliyya*) »	NOÉ (*nûh*)	3
la réceptivité humaine universelle (*qâbiliyya al-insân al-kulliyya*)	« *la poussière primordiale* (*al-habâ'*) » (la matière première (*hayûlâ*))	IDRÎS (HENOCH)	4
substance du corps humain (*mâdda jism al-insân*)	« *le corps universel* *(al-jism al-kullî)* »	ABRAHAM (*ibrâhim*)	5
la forme individuelle humaine (*shakl al-insân*)	« *la forme universelle* *(al-shakl al-kullî)* »	ISAAC (*ishâq*)	6
le corps humain (*jism al-insân*)	« *le Trône enveloppant* *(al-'arsh al-muhît)* »	ISMAEL (*isma'îl*)	7
« *l'âme responsable (al-nafs al-mukallafa)* » la conscience individuelle (*al-inniyya*)[40]	« *le Piédestal (al-kursî)* »	JACOB (*ya'qûb*)	8
l'opinion (*al-ra'y*) la faculté d'abstraction (*quwwa al-tanzîh*)	la sphère sans étoiles le ciel des tours zodiacales (*burûj*)	JOSEPH (*yûsuf*)	9
la faculté de saisie intuitive et sensible (*quwwa al-idrâk wa al-tashbîh*) le cœur (*al-qalb*)	la sphère des étoiles fixes « *la maison habitée (al-bayt al-ma'mûr)* »	HÛD	10
la faculté de connaissance (*al-quwwa al-'ilmiyya*)	le ciel de Saturne septième ciel	ÇÂLIH	11
la mémoire (*al-quwwa al-dhâkira*) la partie postérieure du cerveau (*mu'akhkhar al-dimâgh)*	le ciel de Jupiter sixième ciel	SHU'AYB	12
la faculté intellectuelle (*al-quwwa al-'âqila*) la couronne de la tête (*al-yâfûkh*)	ciel de Mars cinquième ciel	LOT (*lût*)	13
la faculté cogitative (*al-quwwa al-mufakkira*) partie centrale du cerveau	ciel du Soleil quatrième ciel central	'UZAYR	14
la faculté estimative (*al-quwwa al-wahmiyya*) l'esprit animal (*al-rûh al-hayawânî*)	ciel de Vénus troisième ciel	JÉSUS ('*îssâ*)	15
la faculté imaginative (*al-quwwa al-khayâliyya*) partie antérieure du cerveau	ciel de Mercure deuxième ciel	SALOMON (*sulaymân*)	16
la faculté sensible (*al-quwwa al-hissiyya*) les organes externes (*jawârih*)	ciel de la Lune premier ciel	DAVID (*dawûd*)	17
la bile (*al-çafrâ'*) et son esprit: la fonction digestive	sphère de l'élément feu qualités: chaud et sec	JONAS (*yunûs*)	18
le sang et son esprit: la force attractive (*al-quwwa al-jazhiba*)	sphère de l'élément air qualités: chaud et humide	JOB (*ayyûb*)	19
la lymphe (*al-balgham*) et son esprit: la force répulsive (*al-quwwa al-dâfi'a*)	sphère de l'élément eau qualités: froid et humide	JEAN BAPTISTE (*yahyâ*)	20
la bile noire (*al-sawdâ'*) et son esprit: la force de rétention (*al-quwwa al-mâsika*)	sphère de l'élément terre qualités: froid et sec	ZACHARIE (*zakariyâ'*)	21
la partie insensible de l'être humain (*mâ lâ yahissu min al-insân*)	le règne minéral	ELIE (*ilyâs*)	22
ce qui croît dans l'être humain (*mâ yanmû min al-insân*)	le règne végétal	LUQMÂN	23

[40] *al-inniyya* (du pronom personnel: *anâ:* « *moi, je* »] est aussi une désignation du Soi divin.

la partie sensible de l'être humain	le règne animal	AARON (*hârûn*)	24
les esprits (*arwâh*) et les puissances (*quwâ*) dans l'être humain	les anges (*al-malâ'ika*)	MOÏSE (*mûsâ*)	25
les pensées (*khawâtir*) et les suggestions psychiques (*al-wasâwis*) dans l'être humain	les jinns	KHÂLID	26
la synthèse de l'Homme Universel	l'être humain	MUHAMMAD	27
La détermination des degrés microcosmiques	La détermination des degrés macrocosmiques	SCEAU (*khatm*)	28

IV - CLÉS CORANIQUES DES ÉCRITS DU *SHEIKH AL-AKBAR* ET DU LIVRE DES *FUÇÜÇ*

On a dit plus haut que la plupart des écrits du *sheikh* contenaient des références coraniques, apparentes ou cachées.

Parmi ceux dont la source coranique est claire (sous le rapport des sourates et non des versets), citons: « *Allusions coraniques dans le monde humain (ishârât al-qur'ân fi 'âlam al-insânî)* », qui suit toutes les sourates selon leur ordre tel qu'il est présenté dans le Coran, en commençant par *al-fâtiha*, puis *al-baqara* [sourate II: « La vache »], pour finir par les deux sourates finales dites « *de protection (mu'awwidhatayn)* »; et aussi: « *Le livre de la majesté et de la beauté divines (kitâb al-jalâl wa al-jamâl)* », dans lequel est expliqué qu'à chaque verset [caractérisé] par la beauté divine (*jamâliyya*), répond un verset [caractérisé] par la majesté divine (*jalâliyya*). Et dans son grand commentaire du Coran (*tafsîr*) aujourd'hui perdu, qui s'arrête au verset 59 de la sourate « La caverne (*al-kahf*) » (Cor. XVIII) et qui comporte de nombreux volumes, [le *sheikh*] explique en détail chaque verset sous le rapport de la majesté et de la beauté divine comme de leur perfection[41] (*kamâl*); son titre est: « *La synthèse et l'explicitation des secrets des significations de la Descente [divine](al-jam' wa al-tafçîl fî asrâr ma'ânî al-tanzîl)* ». Dans le livre: « *Le serment divin (al-qasam al-ilâhî* », il distingue les différentes sortes de serment divin à caractère seigneurial (*rubûbiyya*) dans le Coran. Dans « *Le livre du dévoilement des effets du voyage (kitâb al-isfâr 'an natâ'ij al-asfâr)*»[42], on trouve des considérations autour des voyages mentionnés dans le Coran, leurs différentes sortes et leurs secrets. Le « *Livre de l'immensité (kitâb al-'azama)* » est un commentaire de la sourate liminaire du Coran: *al-fâtiha*.

Dans le grand *dîwân* [recueil poétique d'Ibn Arabi], on trouve, pour chaque sourate, un nombre de vers, variant entre 3 et 28, dont le total dépasse 820 vers; il

[41] La « *majesté (jalâl)* » et la « *beauté (jamâl)* » sont les deux aspects de la réalité divine, correspondant encore au côté non-manifesté et au côté manifesté du Principe, dont l'union est « *perfection (kamâl)* ».

[42] Traduction par D. Gril: « *Le dévoilement des effets du voyage* », Combas, 1994.

contient une autre *qaçîda*[43], comprenant 44 vers, dans laquelle chacune des sourates coraniques est rattachée suivant son rang à un enchaînement s'appuyant sur des significations subtiles; il y a encore d'autres *qaçîda* portant sur les lettres isolées au début de certaines sourates[44].

Dans le livre d'O. Yahyâ[45] sur les écrits d'Ibn Arabi, on trouve plusieurs ouvrages du *sheikh* qui concernent particulièrement le commentaire coranique, mais leur attribution au *sheikh al-akbar* demande à être vérifiée.

Parmi ses ouvrages dont le *sheikh* n'a pas explicité les clés coraniques, nous allons donner quelques exemples:

1) « *Le livre des théophanies (kitâb al-tajalliyât)* »[46]:

De ce livre, l'Emir 'Abdel-Qâdir déclare dans son « *Livre des haltes (kitâb al-mawâqif)* »[47] (3e partie) que c'est bien peu dire qu'il aurait mérité d'être écrit avec « *les larmes* [litt.: *l'eau des yeux (mâ' al-'uyûn)*] »[48]; il se compose de 109 chapitres, chacun étant consacré spécialement à une « théophanie (*tajallî*) »; sa clé de compréhension se trouve dans la sourate II (« *La vache (al-baqara)* »), chacun de ses chapitres correspondant à un ou plusieurs versets de cette sourate (nous avons expliqué en détail cette correspondance dans une étude indépendante); il en est question dans sa préface: « *ceci est une descente procédant des demeures du troisième talisman et c'est l'un parmi treize...* », le « troisième talisman » est une allusion aux trois lettres qui ouvrent la sourate (« *alif, lâm, mîm...* »; cette sourate est une des treize sourates qui commencent par trois lettres isolées.

exemples:

–1er *tajallî:* « *théophanie de l'allusion subtile au moyen du secret (sirr)* »; elle se rapporte au premier verset: « *alif, lâm, mîm, ce livre...* »

–2e *tajallî:* « *attributs de la transcendance dans la fraîcheur des yeux* », qui se rapporte au troisième verset: « *ceux qui croient en l'invisible et qui accomplissent la çalât* »[49]; et la *çalât* est « *fraîcheur des yeux* »[50].

–8e *tajallî:* l'ambiguïté (*iltibâs*), la ruse (*makr*) et la tromperie (*khud'a*) [caractéristiques de ce *tajallî*] viennent du verset 9: « *ils tentent de tromper allâh et les croyants*[51]*, mais ils ne font que se tromper eux-mêmes et ils n'en ont pas conscience* ».

[43] Poésie, pièce en vers rimés.

[44] Voir l'introduction de M. Vâlsan: « *Les commentaires sur les lettres isolées* » à sa traduction des *ta'wîlât* (commentaire ésotérique du Coran) de Qâshânî (*Etudes traditionnelles*, n°380), Paris, 1963.

[45] *op. cit.*

[46] Trad. française par S. Ruspoli: « *Le livre des théophanies d'Ibn Arabi* », Paris, 2000.

[47] « *Le livre des haltes* » de l'Emir 'Abd-al-Qâdir est une somme de métaphysique islamique d'une très grande importance. Non seulement l'Emir est un authentique héritier spirituel d'Ibn Arabi (*wârith akbarî*), mais son œuvre, proche à la fois dans l'espace et le temps de l'Europe latine, présente une affinité remarquable, dans ses modalités d'expression doctrinale, avec l'œuvre de R. Guénon. Des extraits ont été traduits en français: « *Emir Abd el-Kader: Ecrits spirituels* » par M. Chodkiewicz, Paris, 1982; « *'Abd al-Kader; Le livre des haltes* » par A. Khurshîd, Lyon, 1996; il en existe une traduction intégrale (par M. Lagarde): *'Abd al-Qâdir al-Djazâ'irî: Le livre des haltes*, 3 volumes; Leiden, 2000).

[48] « *C'est un livre, si on l'écrivait avec les larmes, ce serait encore bien peu par rapport à ce qu'il est réellement. Il est plus juste de dire: ce livre, si on le vend contre son poids d'or, on sera perdant* ».

[49] *al-çalât:* c'est, parmi les cinq fondements rituels de l'Islam, le rite d'adoration et d'union (*çila*), appelé habituellement « prière rituelle», bien que la prière, en tant que demande, n'en soit qu'un des éléments.

[50] Voir l'interprétation de la *çalât* au dernier chapitre des *fuçûç* (verbe de Muhammad).

[51] *al-mu'minûn*, ceux qui possèdent *al-imân*, c'est-à-dire une conviction intuitive et profonde des principes spirituels exprimés dans une forme traditionnelle, en l'occurrence l'Islam. Dans l'enseignement d'Ibn Arabi, l'*imân* est souvent associé avec l'intellect (*al-'aql*) pour rendre

- 31e *tajallî*: manifestation théophanique de l'« *Assise (il-istiwâ')* [divine sur le Trône] »; elle vient du verset 29: « *Ensuite il siégea fermement dans le ciel, et disposa équitablement sept cieux...* ».
- 60e *tajallî:* théophanie de l'« *union de l'unicité (jam' al-tawhîd)* », dérivée du verset 163: « *et votre divinité est une divinité unique, pas de divinité excepté lui...* »
- 81e *tajallî:* théophanie de la « *pureté de l'amour (khulûç al-mahabba)* », dérivée du verset 165: « *ceux qui « croient » (âmanû) sont plus forts dans l'amour d'allâh...* ».

2) « *Le livre de l'extinction dans la contemplation* »[52]:
Les clés de compréhension de ce texte se trouvent dans la sourate « La Preuve (*al-bayyina*) » (Cor. LXXXVIII). Le livre entier consiste en méditations allusives et subtiles autour de versets de cette sourate. Il y est fait allusion dans l'introduction par le nombre de mentions (6 fois) associées au mot *ridâ* (« *satisfaction* »), comme en référence au dernier verset de la sourate: « *Allâh est satisfait d'eux et ils sont satisfaits de lui* ». Vient ensuite une allusion à son début: « *Il n'était pas...* », dans le propos [du *sheikh*]: « *lorsque s'éteint ce qui n'a pas été et qui est en soi éteint...* »

3) « *Le livre de ceux dont le nom commence par 'abd (kitâb al-'abâdila)* »:
Il comprend deux grandes parties. L'examen attentif de sa première partie, composée de 50 chapitres, montre clairement que chacun d'eux renvoie à des versets de sourates déterminées, dont la plus grande partie se trouve dans la première moitié du Coran; tandis que chaque chapitre de la deuxième partie renvoie aux dévoilements théophaniques d'un Nom divin à travers des versets coraniques. Ce livre a besoin d'une nouvelle étude approfondie qui s'appuie sur ce que nous en disons ici; par exemple:
— nous trouvons la sourate *al-fâtiha* située dans le 1er chapitre dont le titre est: « *'abd Allâh ibn 'abd Allâh ibn muhammad ibn 'abd Allâh* », et dans le 72e chapitre intitulé: « *'abd Allâh ibn zayd ibn 'abd al-muqît* »
— nous trouvons la sourate « *Les limbes (al-a'râf)* » (Cor.VII) située dans les chapitres 16, 17, 18, ainsi que dans d'autres chapitres.
—le chapitre 40 dont le titre est: « *'abd Allâh ibn khidr ibn 'abd al-wahhâb* » renvoie à la sourate « *La caverne (al-kahf)* » (Cor. XVIII).
4) « *Le livre de la demeure du Pôle et des deux Imâms* »:
La clé de sa compréhension se trouve dans les deux sourates de protection (*al-mu'awwidhatayn*)[53]. Le chapitre de l'« *entretien intime (munâjât)* » de « *La demeure du Pôle* » est une interprétation de la sourate « *Les hommes (al-nâs)* ». Les cinq secrets de l'Imâm parfait sont une expression des cinq significations du Nom divin: « *Le seigneur (al-rabb)* » (qui sont: « *Le possesseur (al-mâlik)* », « *Le maître (al-sayyid)* », « *L'instructeur (al-murabbî)* », « *Le conciliateur (al-muçlih)* », « *L'immuable (al-thâbit)* ») tiré des deux sourates de protection. L'« *entretien intime* » de la demeure de l'Imâm spirituel (*rûhânî*), qui termine le livre, est

compte de la connaissance complète, celle du *'aql* étant rapportée à l'aspect transcendant (*tanzîh*) ou informel de la réalité et celle de l'*imân* à son aspect immanent (*tashbîh*) ou formel [voir dans les *fuçûç* le verbe d'Ilyâs; *futûhât*, chap. 372], l'une et l'autre étant « *lumière* (*nûr*) », la « *lumière de l'imân (nûr al-imân)* » étant notamment celle de la *shari'a* [*futûhât*, chap. 558], associée également au cœur (*qalb*) en tant que réceptacle capable de « *retournement (taqallub) dans toutes sortes de formes et de qualités* » [*fuçûç*, verbe de Shu'ayb]. L'*imân* ne peut donc être identifié simplement à la « foi » telle qu'on l'entend couramment et particulièrement dans un contexte chrétien, selon une traduction de ce terme islamique utilisée habituellement.

[52] Taduction M. Vâlsan: *Le livre de l'extinction dans la contemplation, op.cit.*.

[53] Litt.: « *les deux qui protègent* »: expression qui désigne les deux dernières sourates du Coran (« *L'aube (al-falaq)*, Cor. CXIII; « *les hommes (al-nâs)* », Cor. CXIV), douées de vertus protectrices.

l'expression de la sourate « *L'aube (al-falaq)* ». Et les deux sourates de protection se trouvent dans les deux chapitres 270 et 271 des *futûhât*.
5) « *Le livre des interprétations (kitâb al-tarâjim)* »:
Il comprend une préface et 69 chapitres, chacun contenant plusieurs indications (*ishârât*) et allusions subtiles (*latîfa*). La clé de sa compréhension est la correspondance entre chaque chapitre et une sourate du Coran. L'ordre des chapitres est celui des sourates, en commençant par: « *Celle qui l'emporte (al-hâqqa)* » (Cor. LXIX) (1er chapitre: « *interprétation (tarjama) de la contrainte (qahr)* »), puis en remontant à travers les demeures des sourates, chaque chapitre étant associé à l'une d'entre elles, pour finir par: « *La vache (al-baqara)* » (Cor. II) (« *interprétation du voile* ») et la sourate liminaire: *al-fâtiha* (« *interprétation du vêtement (ridâ')* »). Nous disons ici: « en remontant (*'urûjan*) » parce que le commencement [du livre] est en correspondance avec la demeure située au-dessus de la demeure de la sourate: « *Les escaliers (al-ma'ârij)* » (Cor. LXX)[54]. Le *sheikh* appelle souvent le voyage (*al-sayr*) à travers les sourates du Coran: « *ascension (mi'râj)* », et il est supérieur à l'ascension à travers les degrés existenciels (*al-marâtib al-kawniyya*).
6) « *Le livre du témoin (al-shâhid)* »:
Il contient 27 chapitres dont les interprétations sont étroitement liées à celles des chapitres du « *Livre des interprétations (kitâb al-tarâjim)* », bien qu'ils ne soient pas rangés suivant l'ordre normal des sourates; plusieurs chapitres se rapportent à la même sourate, par exemple:
—1er chapitre: « *chapitre du témoin de l'association dans la détermination (taqdîr) tiré de la sourate "Les croyants (al-mu'minûn)"* (Cor. LIX) »;
—2e chapitre: « *chapitre du témoin des deux prosternations tiré de la sourate "Le pèlerinage (al-hajj)"* (Cor. XXII)»;
—3e chapitre: « *chapitre du témoin de "c'est à toi que je m'adresse: écoute-moi toi la voisine"*[55] *tiré de la sourate "Le discernement (al-furqân)"* (Cor. XXV)»;
— 4e chapitre: « *chapitre du témoin des lumières et des ténèbres tiré de la sourate "La lumière (al-nûr)"* (Cor. XXIV)»;
— 7e chapitre: « *chapitre du témoin des ministres tiré de la sourate "La caverne (al-kahf)"* (Cor. XVIII)»;
— 9e chapitre: « *chapitre du témoin seigneurial tiré de la sourate "Les croyants (al-mu'minûn)"* (Cor. XXIII)»;
— 18e chapitre: « *chapitre de la servitude (al-'ibâda) tiré de la sourate "La caverne"* »;
— 21e chapitre: « *chapitre du témoin de l'invisible tiré de la sourate "Le voyage nocturne (al-Isrâ')"* (Cor. XVII)».
7) « *Le livre de la demeure des demeures (manzil al-manâzil)* »:

[54] Le *kitâb al-tarâjim* présenté ici commence en effet avec la sourate *al-hâqqa*, qui est la 69e du Coran, alors que la sourate suivante, la 70e a pour titre *al-ma'ârij* (« *les escaliers* »), mot de la même racine que *mi'râj*, qui signifie: « *ascension, montée* ». Et d'autre part, comme le *kitâb al-tarâjim* se termine par un chapitre associé à la sourate liminaire du Coran, il s'ensuit que la succession des chapitres du livre d'Ibn Arabi apparaît comme une « remontée » depuis la sourate 69 jusqu'à la première sourate, en sens inverse de l'ordre de succession des sourates dans le Coran.

[55] Cette expression énigmatique est un exemple utilisé dans la grammaire arabe pour indiquer, en plus du locuteur et de l'auditeur dans un dialogue, une troisième personne extérieure qui est en fait le véritable destinataire du discours. L'auteur en donne l'illustration suivante: « *Quand le discours divin* [le Coran] *s'adresse aux croyants (al-mu'munîn) de façon majestueuse, puissante, exaltante ou effrayante, c'est l'envoyé qui en supporte la force et la majesté; c'est donc l'envoyé qui reçoit le discours alors que ce n'est pas lui qui est visé mais les croyants qui l'accompagnent; comme il est dit dans le Coran* (XVII, 73-74)*: « Il s'en est fallu de peu qu'ils te suggèrent de te détourner de ce que Nous t'avions révélé afin que tu inventes contre Nous autre chose; ainsi, ils t'auraient pris pour ami. Si Nous ne t'avions pas raffermi, tu aurais failli t'incliner un peu vers eux » ».*

Il contient une classification (qui n'est pas expliquée) des sourates du Coran en 19 catégories suivant l'ouverture (*fâtiha*) de la sourate considérée, un nom symbolique étant attribué à chacune d'entre elles. On trouve la même chose dans le chapitre 22 des *futûhât*[56], qui correspond à la sourate *Al-hijr*[57]. La catégorie des sourates commençant par la louange s'appelle la demeure de la glorification (*al-madh*); celles commençant par les lettres isolées sont groupées sous le nom de la demeure intitulée: la demeure des symboles; et ainsi jusqu'à la fin, suivant un enchaînement conforme à l'ordre courant des sourates.

8) « *Le livre des lieux de contemplation des saints secrets (kitâb mashâhid al-asrâr al-qudsiyya)* »[58]:

Il comprend 14 chapitres. En les examinant attentivement et en profondeur, on découvre qu'ils sont issus d'une sourate déterminée. Au 6e chapitre, par exemple, dont le titre est « *lieu de contemplation du Scrutateur (al-muttali') par le lever de l'étoile du dévoilement (kashf)* », se rapporte la sourate *Yâsîn* (Cor. XXXVI). Nous avons consacré un ouvrage indépendant au commentaire des questions relatives à ces contemplations et donné une explication de leurs sources coraniques.

9) « *Le livre de l'immensité ('azama)* »:

Il s'agit d'un commentaire, excellent et original, fondé sur l'allusion subtile (*ishâra*) et qui concerne les lettres des versets de la sourate *al-fâtiha:* à chacun de ses versets correspond une section, suivant la méthode de l'allusion et de la métonymie.

10) La première partie des « *Illuminations mecquoises (al-futûhât al-makiyya)* »[59], appelée: « *section des connaissances (al-ma'ârif)* »:

Elle contient 73 chapitres, dont la plupart sont fondés sur une sourate déterminée; par exemple:

– la sourate « *Les limbes (al-a'râf)* » correspond aux chapitres 15 et 40
– la sourate « *La caverne (al-kahf)* » correspond aux chapitres 25 et 31
– la sourate « *La lumière (al-nûr)* » correspond aux chapitres 27 et 29
– la sourate « *La discrimination (al-furqân)* » correspond au chapitre 28
– la sourate *Maryam* (Cor. XIX) correspond au chapitre 26.

11) La quatrième partie des « *Illuminations mecquoises* », appelée: « *section des demeures (manâzil)* »:

Elle contient 114 chapitres, à chacun desquels correspond une sourate, en commençant par la sourate « *Les hommes (al-nâs)* », c'est-à-dire le chapitre 270, et finissant, en remontant l'ordre courant des sourates, par la sourate liminaire *al-fâtiha*, c'est-à-dire le chapitre 383[60]. Et la source des sciences qui sont mentionnées à la fin de chaque chapitre est dans les versets de la sourate correspondante.

12) La cinquième partie des « *Illuminations mecquoises* », appelée: « *section des condescendances*[61] *(munâzalât)* »:

[56] Dans ce chapitre 22 des *futûhât*, chaque science du monde manifesté correspond à un *manzil*. Elles sont innombrables, mais en se limitant à celles qui caractérisent la voie islamique (*shar'*), Ibn Arabi en compte 19 fondamentales (*ummahât*), certaines se ramifiant et d'autres non; il les énumère ensuite avec leurs « habitants » ou « régisseurs » (*açhâb* ou *arbâb*) et leurs qualités. Le *manzil* suprême (*manzil al-manâzil*) est celui qui contient tous les autres, c'est *al-imâm al-mubîn* ou l'Homme Universel.

[57] Cor. XV.

[58] Traduction française (avec texte arabe): S. Ruspoli, *Le livre des contemplations divines*, Arles, 1999.

[59] Le principal ouvrage d'Ibn Arabi, constamment désigné ici par la transcription abrégée du titre: *futûhât*.

[60] Pour un exposé de cette correspondance, voir aussi M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, chap. 3, et C.-A. Gilis, *La clé des demeures spirituelles dans les futûhât d'Ibn Arabi* (Paris, 1991).

[61] Ou selon autre traduction: « *rencontres à mi-chemin* ».

Elle contient 78 chapitres, selon le nombre des branches de l'*Imân*[62] ou celui des lettres isolées qui ouvrent certaines sourates. Chaque chapitre repose sur un verset d'une sourate donnée. Et à chaque chapitre se rapporte une sourate suivant un ordre déterminé. [Cette section] est divisée en différentes parties, chacune consistant en chapitres rangés suivant l'ordre des sourates correspondantes. Du fait de cette division, le symbolisme de l'ensemble est rattaché à la signification des « *condescendances* ». Nous avons consacré une étude spéciale à l'explication de la correspondance des sourates avec chacun des chapitres de cette section; par exemple:

– le chapitre 399 portant sur « *la connaissance (ma'rifa) de la condescendance de la demeure telle que: celui qui l'a pénétré aura le cou tranché, et il n'en subsiste aucun qui ne l'ait pénétrée* ». Ce chapitre renvoie aux versets 26-27 de la sourate *al-rahmân* (Cor. LV): « *tout périt ici-bas, ne subsiste que la face de ton seigneur, doué de majesté et de dignité* » ;
– le chapitre 405 portant sur « *la condescendance telle que celui qui fait de son cœur Ma maison et la vide de ce qui est autre que Moi, personne ne sait ce que Je lui ai donné; ne la comparez pas à la "maison céleste fréquentée* [par les anges au septième ciel] *", car c'est la maison de Mes anges et non la Mienne* »...Ce chapitre renvoie au verset 57 de la sourate « *Le récit (al-qaçaç)* » (Cor. XXVIII): «*...ne les avons-Nous pas installés dans un lieu sacré et sûr pour lequel ont été collectés des fruits de toute chose comme nourriture de Notre part ? Mais la plupart d'entre eux ne savent pas* »;
– le chapitre 408 renvoit à la sourate « *La discrimination* », le chapitre 416 à la sourate « *Le voyage nocturne (al-isrâ')* », le chapitre 426 à la sourate « *Les limbes (al-a'râf)* », et le chapitre 432 à la sourate liminaire du Coran (*al-fâtiha*).

13) Sources coraniques des *fuçûç:*

Dans la préface des *fuçûç*, le *sheikh* montre le rapport des « *châtons* » et du Coran; il rapporte que l'envoyé d'*Allâh* lui dit dans un rêve: « *Ceci est le livre des châtons des sagesses; prends-le et exprime-le pour les hommes, pour qu'ils puissent en profiter* ». Et au début de cette préface, le prophète Muhammad est qualifié de « *celui qui pourvoit (mumidd) aux aspirations spirituelles (himam) provenant des trésors de la générosité (jûd) et de la noblesse (karam) divines au moyen de la parole la plus adéquate* ». Cette « *parole la plus adéquate (qîl aqwam)* » est le noble Coran, et les « *trésors de la générosité (jûd) et de la noblesse (karam) divines* » sont les sourates du Coran. A la fin du chapitre 369 des *futûhât* (qui se rapporte à la sourate *al-hijr*[63]; suivant son titre: « *sur la connaissance de la demeure des clés des trésors de la générosité divine*»), sont placées 23 sous-sections (*waçl*), dont chacune est rattachée à un des chapitres de la quatrième partie des *futûhât*, depuis le chapitre 270 qui se rapporte à la sourate « *Les hommes* (*al-nâs*) », jusqu'au chapitre 292 qui se rapporte à la sourate « *La nuit* (*al-layl*) » (Cor. XCII), et en remontant suivant l'ordre normal des sourates dans le Coran. Le *sheikh* appelle la sourate de chaque sous-section un « *trésor de la générosité divine* ». Ces « *trésors de la générosité et de la noblesse divines*», grâce auxquels le prophète Muhammad a fourni au *sheikh* l'assistance spirituelle en lui faisant don des *fuçûç*, sont les sourates du Coran, particulièrement celles qu'Ibn Arabi a rattachées à la fin du chapitre 369 des *futûhât*.

A la fin de la préface, il a donné un éclaircissement concernant la source coranique des *fuçûç* en disant: « *afin que ceux d'entre les gens d'Allâh qui sont maîtres des cœurs réalisent, quand ils en prendront connaissance, que* [le livre des fuçûç] *procède du monde de la sanctification ('âlam al-taqdîs), pur de toute inclination individuelle qui y introduirait la confusion (talbîs)...*

ce qui vient d'Allâh, entendez-le, et retournez vers lui ;
quand vous aurez entendu ce que j'ai apporté, gardez-le précieusement ;

[62] Pour le sens de ce terme, voir note 51.

[63] *al-hijr* est une vallée située entre Médine et la Syrie. *al-hijr* est aussi le nom d'un hémicycle de pierre situé devant la Ka'ba de La Mecque, côté nord-ouest.

ensuite, par la compréhension, procédez à l'étude détaillée (façalû) de l'ensemble du discours (al-qawl), puis opérez la connaissance synthétique (jami'û)[64] ».

L'« *étude détaillée (tafçîl)* » et la « *connaissance synthétique et unitive (jam')* » sont respectivement Coran (*qur'ân*) et « *furqân* »[65].

Etant donné qu'il y a 114 sourates dans le Coran et 27 chapitres dans les *fucûç*, comment établir la correspondance entre les unes et les autres ?
La réponse se trouve dans le *hadîth*[66] prophétique suivant, rapporté par l'Imâm [Ibn Hanbal] et d'autres: « *J'ai reçu, à la place de la thora, les "sept longues"; j'ai reçu, à la place des psaumes, les "centaines"; j'ai reçu, à la place de l'évangile, les "redoublées (al-mathânî)"; j'ai été gratifié spécialement (khuçiçtu) par* [la partie appelée:] *"ce qui est distingué (al- mufaççal)*[67]*"* ». Les « *sept longues* » sont les plus longues sourates depuis la deuxième sourate « *La vache* »[68]. Les « *centaines (al-mi'ûn)* » sont les sourates dont le nombre de versets est approximativement une centaine[69]. Les « *redoublées* » sont les sourates qui suivent celles dites: « *centaines* ». Le *mufaççal* correspond environ au dernier quart du Coran, et plus particulièrement aux sourates du dernier *hizb*[70], depuis la sourate « Le Très-Haut (*al-a'lâ*) » (Cor. LXXXVII). La parole du prophète Muhammad: « *j'ai été gratifié spécialement par le mufaççal* » signifie que dans les sourates du *mufaççal* se trouvent des saveurs initiatiques (*adhwâq*) qui lui sont réservées, à lui seul, et non aux autres envoyés. Et ces saveurs spirituelles appartiennent aux plus importantes questions doctrinales, parmi celles dont a traité le *sheikh* dans les *fuçûç*.

Considérant que le *sheikh*, dans le chapitre 369 des *futûhât*, mentionné plus haut, appelle les dernières sourates du *mufaççal:* « *trésors de la générosité divine (jûd)* », et que d'autre part, il mentionne dans la préface des *fuçûç* que ceux-ci [les « *châtons* des sagesses »] procèdent des « *trésors de la générosité divine* », nous pouvons énoncer, à partir de ces indications, la conclusion suivante:

Chaque chapitre des *fuçûç* se rapporte à une sourate déterminée parmi celles qui se trouvent à la fin du *mufaççal*, depuis la sourate finale « Les hommes (*al-nâs*) » jusqu'à la sourate « L'aube (*al-fajr*) » (Cor. LXXXIX), et en comprenant également la sourate liminaire *al-fâtiha*, c'est à dire en tout 27 sourates[71] suivant le nombre des chapitres des *fuçûç*. L'ensemble ne correspond pas à l'ordre coranique des sourates

[64] La complémentarité habituelle entre la connaissance analytique et distinctive (*tafçîl*) et la connaissance synthétique et totalisatrice (*jam'*), correspond à celle de la manifestation et du Principe, et au rapport de l'étude théorique de la doctrine à la connaissance effective.
[65] *furqân* (de la racine *FaRaQa:* « *séparer, diviser, distinguer, discriminer* ») est le Coran dans son aspect déployé et développé, qui constitue l'ensemble de ses sourates et versets. L'idée de *furqân* est opposée, sous ce rapport, à celle de *qur'ân* (le Coran), entendu dans son aspect synthétique et totalisateur. cette complémentarité est encore celle du verbe « non-proféré » et du verbe « proféré », ou des deux aspects de l'intellect, suivant la doctrine aristotélicienne: l'intellect agent, correspondant alors au *'aql* (l'intellect proprement dit), et l'intellect patient (aussi appelé « intellect possible ») correspondant au cœur (*qalb*) en tant que réceptacle.
[66] Parole du prophète Muhammad conservée par la tradition.
[67] *al-mufaççal*, litt.: « *séparé, distingué, détaillé* ».
[68] Ce sont les premières sourates du Coran [sans compter la sourate liminaire (*al-fâtiha*)] les plus longues. L'ordre de succession des sourates du Coran va des plus longues, placées au début du livre, aux plus courtes, placées à la fin.
[69] Elles se trouvent rassemblées au milieu du Coran.
[70] Le Coran est divisé en 30 parties (*juz'*, pl.: *ajzâ'*). Chaque partie (*juz'*) est divisée à son tour en deux sections (*hizb*). Le dernier *hizb* du Coran, qui va de la sourate LXXXVII à la fin, correspond donC.-A.u dernier soixantième du texte coranique.
[71] C'est-à-dire les 26 dernières sourates du Coran et la première sourate *al-fâtiha*.

mais à celui détaillé dans le tableau circulaire récapitulatif ci-joint, qui montre clairement que le livre des *fuçûç* comprend l'ascension à travers les présences spirituelles (*hadarât*) des prophètes, des Noms divins, des demeures coraniques, des lettres, et des degrés cosmologiques dans le souffle *rahmânien*. Le tout constitue les lieux de manifestation (*mazâhir*) de l'Homme Universel qui ouvre et qui scelle [la manifestation universelle].

V - L'IMPORTANCE DE LA SCIENCE DES SECRETS DES LETTRES ET DES NOMBRES DANS L'ENSEIGNEMENT D'IBN ARABI

La plupart des écrits du *Sheikh* al-Akbar sont ordonnés autour des quatre sujets suivants:

- la connaissance de la réalité divine (*wujûd al-haqq*)[72] à travers ses manifestations essentielles (*tajalliyât dhâtiyya*), celles de ses attributs (*çifât*) et celles de ses actes (*af'âl*);
- le Verbe divin (*kalâm al-haqq*) dans sa manifestation coranique synthétique et totalisante, et dans sa manifestation distinctive (*furqâniyya*) et analytique comprenant ses applications rituelles (*tatbîqât shar'iyya*);
- les états multiples de l'Etre (*marâtib al-wujûd*) et les normes existencielles (*sunan kawniyya*);
- la présence unifiante qui est celle de l'Homme Universel, et les degrés de la voie spirituelle conduisant à la réalisation de cette perfection à travers les stations initiatiques (*maqâmât al-wilâya*).

Ces quatre catégories ne sont que des aspects différents d'une réalité unique dont les perfections sont infinies, car tous les signes diffusés dans les horizons[73] ne sont que des réflexions des réalités synthétiques de l'être humain exprimées par l'Homme Universel ou le Verbe divin suprême; ainsi les signes visibles et l'Homme Universel sont le lieu de manifestation (*mazhar*) le plus parfait des signes [ou versets][74] coraniques qui sont les supports de rayonnement (*majâlî*) des lumières des nobles Noms divins (*al-asmâ' al-husnâ*), autrement dit le manteau sublime déployé dans les signes visibles et la robe de la majesté repliée et immanente dans l'Homme Universel[75], ces deux aspects constituant le tissu des versets [ou signes] coraniques [produit] par les lumières des nobles Noms divins irradiant du soleil de l'Essence divine (*al-dhât*).

[72] *wujûd al-haqq:* c'est la réalité principielle en tant que vérité absolue (*al-haqq*): « *la réalité de la Vérité absolue (wujûd al-haqq) c'est seulement Allâh envisagé exclusivement dans Son Essence et Son principe et non sous le rapport de Ses noms* » (Ibn Arabi, *fuçûç al-hikam*, verbe de Yusûf). C'est le Principe non-manifesté, le verbe universel et la doctrine immuable par opposition à la manifestation universelle et tous ses aspects (représentés par les Noms divins) comprenant la multiplicité des êtres qui sont proprement ce qui est nommé.
[73] *al ayât fi al-afâq:* « *les signes [visibles] dans les horizons* », expression d'origine coranique (Cor. XLI, 53): « *Nous leur ferons voir nos signes (ayâtinâ) aux horizons et dans leurs âmes* » qui s'applique aux êtres manifestés dans le monde comme étant des signes divins extérieurs et auxquels correspondent, à l'intérieur, dans l'âme, les signes divins d'essence intellectuelle comme les pensées et les idées.
[74] Le mot *aya* (pl.: *ayât*), signifie: « signe » et désigne aussi les versets du Coran.
[75] L'auteur fait ici allusion à un hadîth (*cf. ibidem, Les illuminations de La Mecque*, note 297 p. 629):« *La Grandeur (kibriyâ') est ma robe (ridâ') et l'Immensité ('azama) mon manteau (izâr)* ».

Quant aux formes[76] (*çûwar*) des compositions liées à ces manifestations divines (*tajalliyât*) et reliées entre elles, leur support de manifestation (*mazhar*) se présente sous deux aspects: un aspect qualitatif caché dans la forme écrite (*raqmiyya*) et vocale (*lafziyya*) des lettres et des mots du *Livre Sage* [le Coran]; et un aspect quantitatif caché dans leur valeur numérique.

Le commencement [du processus de manifestation] trouve sa représentation dans le début de la formule sacrée: *bismi-llâh al-rahmân al-rahîm*, sous la forme de l'ordre existenciateur: *sois !* (*kun*) qui tend (*mutawajjihu 'alâ*) vers les essences immuables (*al-a'yân al-thâbita*), comprises dans la science éternelle et la permanence de l'instant présent (*al-ân al-dâ'im*)[77], afin que les possibilités se manifestent dans les mondes de la sagesse (*al-hikma*) et des conditionnements (*al-quyûd*). Sans la lumière du nom de l'Essence: *Allâh*, qui prédomine sur tous les autres Noms divins, et l'activité nécessitée (*al-muqtadâ*) par la double puissance matricielle (*rahmatayn*), sous son aspect universel exprimé par le nom *al-rahmân* et son aspect particulier exprimé par le nom *al-rahîm*, les choses ne se manifesteraient pas par leurs essences caractéristiques en se distinguant les unes des autres. Les initiés (*ahl Allâh*) ont exprimé cette lumière, source de la double puissance matricielle, par la notion de réalité muhammadienne (*al-haqîqa al-muhammadiyya*) qui est la vérité spirituelle même (*'ayn al-haqîqa*) du Coran sublime: « *Dis: "si Celui qui possède la plénitude de la puissance matricielle (al-rahmân) avait un fils, je serais le premier des adorateurs"* »[78].

[76] La forme (*çura*) s'entend de l'aspect essentiel d'un être individuel qui est dit composé (*murakkab*), comme dans l'ontologie d'Aristote qui conçoit les êtres individuels comme composés de forme (*eidos*, qui correspond à l'Idée platonicienne) et de matière (*hulé* ou *hayûlâ* en arabe), les êtres spirituels (les anges) étant des « formes pures » ou des « essences séparées » (*a'yân mujarrada*); quant au principe substantiel, la « matière » rapportée ainsi aux êtres individuels, il s'agit de la *hulé* (ou *hylé*) en tant que *materia secunda* (*cf.* R. Guénon, *Le règne de la quantité*, chap. II). M. Meftah précise par ailleurs sur cette question des deux aspects de la notion de « forme » (*çûra* et *shakl*) dans la doctrine islamique: « *Dans le hadîth authentique rapporté par Muslim concernant la venue du Principe à ses serviteurs le jour de la Résurrection, la forme (çûra) est rapportée à Allâh alors qu'il n'existe pas dans la science du hadîth de rapport entre la forme extérieure (shakl ou tashkîl) et Allâh; il apparaît donc qu'à toute forme manifestée en général (hay'a wujûdiyya) correspond deux supports de manifestation: son support essentiel qui relève du souffle matriciel (nafas al-rahmân) est appelé « forme » (çûra), tandis que son support substantiel qui relève de la Nature (tabî'a) est appelé « forme extérieure » (shakl); la « forme » (çûra) est plus proche de la transcendance divine (tanzîh) inconditionnée et la « forme extérieure » (shakl) plus proche de l'immanence divine (tashbîh) et du conditionnement* ».

[77] Dans la science divine, les « essences immuables » sont les possibilités à l'état non-manifesté, ou encore les Idées éternelles, dans l'actualité d'un éternel présent au-delà de tout conditionnement comme l'écoulement du temps, c'est à dire dans le sens où « *tous les états de l'être, envisagés dans leur principe, sont en parfaite simultanéité dans l'éternel présent* » (R. Guénon, *La métaphysique orientale*, p. 15). De la même façon, dans la voie initiatique, la réalisation de la « permanence » (*baqâ'*) du Principe (*al-haqq*) est complémentaire de l'« évanouissement » (*fanâ'*) de la manifestation « impermanente » de l'être individuel.

[78] Cor., XLIII, 81. Le nom divin *al-rahmân* est habituellement traduit par « le Tout-Miséricordieux », la *rahma* étant alors la « Miséricorde ». L'inconvénient de cette traduction, qui est une interprétation inspirée de la théologie chrétienne (*cf. supra* note 7), est qu'elle occulte l'idée de puissance matricielle qui est directement le sens de *rahma* [le sexe féminin est d'ailleurs désigné en arabe par un mot de même racine: *rahim*]. En général, la *rahma*, c'est à la fois la bonté et la compassion, la grâce (*gratia*). C'est par la *rahma* divine que les possibilités symbolisées par les Noms divins se manifestent, et dans ce sens elle correspond au relâchement de l'oppression constituée par leur état de non-manifestation. Ainsi: « *...premièrement la rahma en général est seulement l'existenciation (ijâd)* ». Cependant, elle opère par l'Essence divine (*al-dhât*) l'existenciation de toute essence immuable (*'ayn thâbita*) se trouvant en Elle (*cf.* dans les *fuçûç*, le verbe de Zacharie où est spécialement développée l'idée de *rahma*). La *rahma* universelle (*al-rahma al-mutlaqa*) « *qui est séparée*

On peut dire que la signification des mots et les caractéristiques des lettres qui les composent sont le lieu de manifestation (*mazhar*) qualitatif de ces théophanies (*tajalliyât*), et que les valeurs numériques correspondantes sont leur lieu de manifestation quantitatif. Quant au support qualitatif, il est tiré de la lumière du Nom divin: « *Celui qui agence les choses* (*al-mudabbir*) »[79], de même que le support quantitatif tire sa substance de la lumière du Nom divin: « *Celui qui expose en détail* (*al-mufaççil*) ». Allâh dit: « *Il gouverne (yudabbiru) la réalité (al-amr) en exposant en détail (yufaççilu) les signes, de sorte que peut-être vous ayez la certitude de la rencontre de votre Seigneur* »[80]. L'aspect qualitatif renvoie à la réalité unique[81] (*al-amr al-wâhid*) mentionnée dans le cinquantième verset de la sourate « *La lune* » (Cor. LIV): « *Notre ordre (amrunâ) n'est qu'unique* [et opère instantanément] *comme un clin d'oeil* »; l'aspect quantitatif renvoie à la multiplicité des formes (*çuwar*) produite par le « *renouvellement de la Création* » (*tajdîd al-khalq*), comme dans le 89e verset de la sourate *al-rahmân*: « *A chaque instant* [*litt.: « jour (yawm) »*], *[Allâh] s'adonne à une oeuvre* » et le quinzième de la sourate *Qâf* (Cor. L): « *Ils sont dans la confusion au sujet d'une création renouvelée* ».

Ces lettres qui composent les mots [qui constituent la manifestation] de l'Etre sont l'expression des objets de connaissance divine (*al-ma'lûmât al-ilâhiyya*), c'est-à-dire les essences immuables dans l'éternel présent où il n'y a aucune séparation entre la lettre et le nombre correspondant, puisque chacun des deux est le miroir de l'autre dans les deux modalités de manifestation (*mazharayn*) de la qualité (*kayf*) et de la quantité (*kamm*). En outre, ces lettres supérieures, qui sont l'essence des êtres particuliers (*kâ'inât*), descendent au moyen de l'expir *rahmanien*, depuis la présence de l'immutabilité (*hadrâ al-thubût*) dans la science divine vers différents niveaux de la manifestation effective (*al-zuhûr al-'aynî*) dans la chaîne des degrés des états multiples de l'Etre.

Ainsi, ce monde des lettres possède trois degrés (*mustawâ*) fondamentaux:

Le degré supérieur est la connaissance même de la totalité des choses en tant que réalités immuables (*haqâ'iq thâbita*) dans la science éternelle comprenant tout (*muhît*);

Le degré intermédiaire est la connaissance de l'enchaînement des degrés de la manifestation effective dans la création (*marâtib al-zuhûr al-'aynî al-khalqî*) à travers les cercles de la sagesse (*al-hikma*) et de la puissance (*al-qudrâ*)[82];

Le degré inférieur est la connaissance des propriétés des Noms divins et des nombres, en tant qu'ils expriment les caractères des êtres particuliers [*litt.:*

(*tamayyazat*) » [c'est-à-dire non-manifestée] (Ibn Arabi, *futûhât*, chap. 295) doit être distinguée de son aspect complémentaire, la *rahma* conditionnée (*al-rahma al-muqayyada*) « *qui se manifeste* » (*ibidem*). La *rahma*, comme *al-wujûd*, est une désignation islamique de la Possibilité universelle, et plus spécialement des possibilités de manifestation, qui s'apparente à la *mâyâshakti* du tantrisme indien (de même que le nom *al-rahmân* qui désigne *Allâh* en tant que possesseur de cette puissance est équivalent à la qualification tantrique de *shaktiman* [litt.: « *possesseur de shakti* »] appliquée à *shiva*): « *la rahma d'Allâh ne caractérise pas un "lieu" (mahall) ou un domaine (dâr) particulier, mais elle "s'étend à toute chose", le domaine de la rahma est celui d'al-wujûd* » (Ibn Arabi, *futûhât*, chap. 403). La Possibilité universelle, telle que l'entend R. Guénon, est d'ailleurs explicitement identifiée à la *shakti* de *brahma* ou *mâyâ* (*Les états multiples de l'Etre*, p. 18; *L'homme et son devenir...*, chap. X), *brahma* étant « le suprême *brahman* » ou *nirgunabrahman* [équivalent du « *nom suprême (al-ism al-a'zam)* » du Principe en Islam: *Allâh*].

[79] *Al-mudabbir: « Gouverneur, administrateur, régisseur... »*.

[80] Cor. XIII, 2.

[81] Le nom *amr* a le sens général de « chose » ou « affaire » (donc toute chose, qui du point de vue principiel, est toute réalité), mais aussi celui d'« ordre » ou de « commandement ».

[82] La sagesse (*hikma*) et la puissance (*qudra*) correspondent ici respectivement à la connaissance métaphysique et à ses applications cosmologiques.

« *essences (dhawât)* »][83]; cette connaissance permet d'agir sur ces entités et les contingences (*hawâdith*) qui leur sont attachées.

A partir de ces correspondances, que l'on retrouve dans les langues sacrées par lesquelles le principe divin (*al-haqq*) s'est exprimé, et en premier lieu celle du livre synthétique (*al-kitâb al-jâmi'*) et celle du sceau des prophètes, c'est-à-dire l'arabe coranique, apparaît un rapport organique extrêmement subtil, profond et puissant entre le nom et le nommé d'une part, les lettres, les mots et les nombres d'autre part, et aussi entre les significations des mots et les symboles, les spécificités et les caractères des lettres qui les composent; à tel point qu'on ne peut rien espérer saisir des réalités essentielles qui sont cachées à l'intérieur [des lettres et des mots] sans prendre en compte leur valeur numérique, les propriétés naturelles reliées aux spécificités des sphères célestes (*tabâ'i' al-aflâq*), et leurs significations dans la prononciation sous le rapport du souffle, dans l'écriture sous le rapport de l'inscription et de la figuration, ou dans la forme, sous le rapport de l'imagination (*khayâl*).

Et dans la présente étude, on trouvera l'exposé des plus beaux Noms divins (*al-asmâ' al-husnâ*)[84] ordonnés harmonieusement à la correspondance entre les états multiples de l'Etre, les lettres prononcées et écrites, les supports de manifestation de l'Homme Universel et les demeures dans les sphères célestes, dans la mesure où ces dernières apparaissent comme des projections (*masâqit*) de l'échelle (*al-sulm*) verticale des états de l'Etre sur les divisions de la sphère céleste (*al-kurra al-falakiyya*), de même que les lieux d'articulation des lettres prononcées par le souffle humain apparaissent comme les formes des présences [principielles] des lettres supérieures dans la procession de l'expir d'*al-rahmân*.

De ce point de vue, lettre et nombre apparaissent comme le nectar paradisiaque produit de l'interpénétration (*tadâkhul*) des lumières des Noms divins reflétés sur le miroir de l'Etre. Les règles de la grammaire et la morphologie de la langue arabe, de ses lettres et de ses mots, particulièrement ceux qui sont coraniques, sont en complète correspondance avec les réalités essentielles de l'Etre et les compositions des différents êtres produits; de sorte qu'à partir des compositions des lettres avec leurs nombres, les possesseurs de cette science font sortir tous les évènements contingents (*hawâdith*) qui surviennent dans le monde existenciel et humain. Le *sheikh* al-akbar a découvert l'année de la reprise par les musulmans de Jérusalem aux croisés (c'est-à-dire l'an 583 de l'Hégire) à partir du premier verset de la sourate « *Les Romains* » (Cor. XXX), et l'année de la victoire de l'armée almohade sur les chrétiens en Andalousie (c'est-à-dire l'an 591 de l'Hégire) à partir du premier verset de la sourate « *La victoire* » (Cor. XLVIII) (voir le passage du chap. 559 des *futûhât* consacré à la dignité spirituelle (*hadrâ*) du Nom divin: « *celui qui donne la victoire* [ou: « *le juge* »] (*al-fattâh*) »).

La science des lettres est celle de la mesure (*mîzân*)[85] des réalités principielles de l'Etre. Elle permet de découvrir les clés de toutes les connaissances à travers

[83] L'essence est ici le caractère constitutif d'une chose. Les essences, ainsi entendues, sont celles des êtres conditionnés, composés de forme et de matière (suivant la théorie d'Aristote), ce à quoi se rapporte aussi la notion de *nâmarûpa* (« *nom et forme* ») dans la tradition hindoue.

[84] Listes traditionnelles des Noms divins.

[85] Le mot *mîzân*, qui signifie aussi « *balance* », est ici l'équivalent du sanskrit *mâtrâ*. L'idée est que « *le mot mâtrâ...signifie littéralement « mesure »...ce qui ainsi « mesuré »...ce sont les possibilités de manifestation qui sont inhérentes à l'esprit (Atmâ)* » (R. Guénon, *Le règne de la quantité*, chap. III). Celles-ci correspondent ici aux « *réalités principielles de l'Etre* » dont les êtres (*kâ'ināt* ou *mawjûdât*) sont les déterminations dans le monde manifesté (*al-wujûd*): « *il a élevé le ciel et disposé la mesure (mîzân)* » (Cor. LV, 7); « *nous avons étendu la Terre, nous y avons projeté de fermes montagnes et nous y avons fait croître des choses mesurées (mawzûn)* (Cor. XV, 19).

l'examen des éléments constitués par les mots et les lettres qui les composent. C'est la science des plus grands parmi les êtres réalisés (*awliyâ'*), ceux qui ont reçu le don de la langue solaire[86], ou langue des oiseaux (*mantiq al-tayr*); c'est la langue commune aux sciences divines et aux connaissances des productions existencielles (*nasha'ât kawniyya*), à celles de l'ordre humain et aux secrets des réalités essentielles contenues dans le Coran, les degrés du parcours initiatique (*sulûk*) à travers les étapes ascensionnelles (*ma'ârij*) et leur hiérarchie (*tartîb*) dans la réalisation (*wilâya*). [Grâce à cette science] apparaissent les liens entre les principes de la manifestation et de l'existenciation (*takwîn*) et leurs correspondances avec les lettres, les mots et leurs valeurs numériques, ainsi qu'avec les révolutions des astres et des étoiles dans leurs sphères, les éléments et leurs propriétés; tout cela dans un ordre résultant de l'harmonie universelle de l'Etre dont la beauté, l'incommensurabilité et la perfection sont infinies. On dit: « *sous le voile jaloux (khimâr al-ghayra) de la lettre couve le feu de l'amour entre le Soi (huwiyya) et l'Essence divine (al-dhât)* ».

Le *sheikh* a parlé dans de nombreux ouvrages des secrets des lettres et des nombres, particulièrement dans le deuxième chapitre des *futûhât;* Il a traité de quelques aspects s'y rapportant dans les chapitres: 20, 26, 198, et dans ses réponses au questionnaire de Tirmidhî au chapitre 73 (questions 39 à 42). Il dit par exemple dans le chapitre 109[87]: « *le nombre des stations spirituelles (maqâmât) et les secrets de chaque nom sont à la mesure des valeurs numériques de ses lettres...On ne prend en compte que l'élocution arabe quraïchite parce que c'est la langue des gens du paradis, qu'il s'agisse de ses fondements (açlan) dans la construction grammaticale (al-binâ')*[88]*, ou de ses dérivations (far'an) dans la déclinaison. On ne tient pas compte de de ce qui n'est pas proprement arabe ni ce qui est "arabisé"...Tout être manifesté (mawjûd) possède un part (naçîb) de Son nom...Le nom est un choix divin (itlâq ilâhî) dont le nommé possède une part...* ».

Il dit aussi que: « *le statut (hukm) du nombre est antérieur à tout autre statut opératif* »[89], et que les demeures (*manâzil*) de la sphère céleste sont au nombre de 28 parce qu'il y a 28 lettres[90], et non l'inverse comme le croient certains, car les lettres sont les formes du Verbe divin éternel tandis que les mansions (*manâzil*) sont contingentes et que le contingent (*hâdith*) est conditionné par l'éternel (*qadîm*), et non pas l'invers[91]. C'est pourquoi, également, les anges gardiens de l'enfer sont 19 comme les lettres inscrites dans la *basmala*[92], comme c'est aussi le cas des gardiens du monde terrestre et paradisiaque [7 cieux et 12 tours zodiacales (*burûj*)]; les sphères de l'existenciation (*aflâk al-takwîn*) sont 9 [7 cieux, la sphères des étoiles fixes (*kawâkib*), la sphère des tours zodiacales] parce que le Verbe divin existenciateur [c'est-à-dire la formule: *kun !* (« *sois !* »)] se décompose en 3 lettres *kâf, wâw, nûn* qui en comprennent en tout 9[93].

Le comput (*hisâb*) des valeurs numériques des lettres comprend plusieurs modalités dont les plus connues sont: les deux computs oriental (*sharqî*) et occidental (*maghribî*) qui ne diffèrent que par la valeur numérique de 6 lettres[94] se

[86] Litt.: la langue « *syrienne (suryânî)* », *cf.* les articles de R. Guénon: *la science des lettres* et *La langue des oiseaux* (recueil *Symboles fondamentaux*..., chap. VI et VII).

[87] Volume II, p. 193 de l'édition classique (*Dar Sader*).

[88] Il s'agit des racines de la langue arabe et de ses dérivations.

[89] *futûhât*, chap. 131, p. 215.

[90] Les 28 lettres de l'alphabet arabe.

[91] *Futûhât*, chap.198, section 20 (vol. II, p. 440).

[92] *ibidem*, chap. 271, p. 577.

[93] *ibidem*, chap. 20, p. 168.

[94] Ce sont les lettres س, ص, ش, ض, ظ, غ.

trouvant dans la deuxième moitié de leur ordonnancement suivant l'*abjad*[95], c'est-à-dire dans les mansions de la sphère céleste situées entre les deux tours zodiacales[96] de la Balance et du Poisson; cette partie de la sphère céleste correspond au monde des esprits (*al-arwâh*) et au non-manifesté (*al-ghayb*), ou à la nuit et aux deux saisons de l'Automne et de l'Hiver. Cette polarisation (*istiqtâb*) orient-occident[97] apparaît au degré du Piédestal (*al-kursî*), c'est-à-dire celui de la sphère des mansions dans le ciel des étoiles fixes (*al-falak al-mukawkib*) ou le mur des limbes[98] (*sûr al-a'râf*), quand le verbe du Trône divin (*kalima al-'arsh*) se dédouble lors de la descente de l'ordre unique (*al-amr al-wâhid*) dans les deux aspects de manifestation (*mazharayn*)[99]. Il semblerait que cette polarisation apparaît dans le monde humain depuis la procession alphabétique de 22 lettres (comme dans la langue hébraïque) jusqu'aux 28 lettres telles qu'elles sont dans la langue arabe.

Le comput occidental relève des gens des secrets (*ahl al-asrâr*), et des signes cachés (*al-ayât al-ghaybiyya*) dans les âmes et dans les esprits (*al-arwâh*). Il procède de la robe de la grandeur divine (*al-kibriyâ'*) et [correspond] à l'aspect intérieur (*bâtin*) de la sphère existencielle (*dâ'ira al-wujûd*).

Le comput oriental relève des gens des lumières (*ahl al-anwâr*) et des signes visibles aux horizons existenciels (*al-afâq al-kawniyya*). Il procède de l'habit de l'immensité (*al-'azama*) et [correspond] à l'aspect extérieur (*zâhir*) de la sphère existencielle.

Le grand comput (*al-hisâb al-kabîr*), qu'il soit oriental ou occidental, et comprenant les unités, les dizaines et les centaines, se rapporte spécialement aux modalités de manifestation (*mazâhir*) sous le rapport de la mise en détail des êtres (*al-tafçîl al-kawnî*) dans les présences[100] (*hadarât*) des noms, des attributs et des actes divins.

---

[95] l'*abjad* est l'ordre habituel d'énumération des lettres de l'alphabet arabe: *alif, bâ', tâ', thâ', jîm, hâ', khâ', dâl, dhâl,*...etc.

[96] Sur la distinction, dans la cosmologie d'Ibn Arabi, du ciel des « *tours zodiacales (burûj)* » ou ciel « sans étoiles » (*al-falak al-atlas*), et du ciel « étoilé » (*al-falak al-mukawkib*) ou ciel « des étoiles fixes » (*falak al-kawâkib*) appelé encore ciel des « mansions (ou « demeures »: *manâzil*) et qui porte les constellations zodiacales proprement dites, voir T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, Milano, 1983 (I, pp. 14-17, 21).

[97] La division de la sphère céleste en 2 parties, lumineuse et obscure, supérieure et inférieure, est faite ici suivant un axe équinoxial (ouest-est = Balance /Poissons, qui est comme son diamètre horizontal dans une projection plane) relevant du symbolisme solaire. Elle donne lieu à de nombreuses applications qui seront développées dans la suite de cet ouvrage. On peut remarquer, parmi quelques aspects de ce symbolisme, que les deux hémisphères (ou les deux diamètres) produits par cette division délimitent d'un côté le plan de séparation des « eaux supérieures » et des « eaux inférieures » du non-manifesté et du manifesté, d'un autre côté les parties diurne (solaire) et nocturne (lunaire) du jour, les parties masculine et féminine de l'androgyne, et d'un point de vue cyclique la place de la tradition muhammadienne (la manifestation terrestre du prophète Muhammad étant placée sous le signe de la Balance) dans le *manvantara* [relativement à l'indication de R. Guénon sur « *le rapport qui peut exister entre la Balance polaire et la Balance zodiacale* » (*Le roi du monde*, chap. X)].

[98] *al-a'râf:* lieu intermédiaire ou mur entre les paradis et l'enfer; *cf.* sourate « *al-a'râf* » (Coran VII, 46): « *entre eux* [les gens du paradis et de l'enfer] *il y a un voile, et sur* [le mur élevé] *d'al-a'râf des hommes qui* [les] *connaissent tous par leurs marques...* ».

[99] Les polarités cosmiques correspondant aux deux pieds reposant sur le Piédestal.

[100] La notion islamique de *hadra* (pl.: *hadarât*), qui signifie « présence », exprime l'idée de la permanence du Principe, qui est la réalité totale, dans tous les états, qu'ils soient manifestés ou non-manifestés. La *hadra* désigne premièrement un nom divin lui-même. On traduit aussi ce terme par « dignité », « stase », « domaine ou plan de réalité » (*cf.* M. Vâlsan, traduction du *Livre de l'extinction*...d'Ibn Arabi).

Le petit comput (*al-hisâb al-çaghîr*), qu'il soit oriental ou occidental, et ne comprenant que les unités de 1 à 9, se rapporte spécialement aux modalités de manifestation sous le rapport de la synthèse de l'état humain (*al-ijmâl al-insânî*) dans les présences de l'Essence[101] (*al-dhât*).

Le *sheikh* al-akbar explique en détail la différence entre les significations des deux computs, le grand et le petit, dans le deuxième chapitre des *futûhât*, où en résumé, il dit ceci: « *Selon nous, l'utilité des nombres dans notre voie, celle qui parachève notre félicité, est que l'être réalisé (al-muhaqqiq) ou l'aspirant (al-murîd), lorsqu'il prend une lettre, associe (adâfa) le grand compte (al-jazm) au petit; par exemple, il associe au qâf, dont la valeur est 100 dans le grand comput, la valeur 1 dans le petit comput; il pose toujours la valeur numérique du petit comput et la ramène à ce qu'elle est; quant à la valeur numérique du grand comput, il la ramène aux intuitions spirituelles (al-wâridât) recherchées...* ». Ensuite il explique les significations (*dalâlât*) de chaque valeur numérique dans les deux computs.

D'autre part, le comput des lettres tracées par écrit (*raqmiyya*) se rapporte particulièrement à leur aspect formel, à l'accident (*'ard*) et au contenant (*zarf*), tandis que le comput des lettres prononcées (*lafziyya*)[102] se rapporte plutôt à l'esprit, à la substance (*jawhar*) et au contenu (*mazrûf*). Le produit ou la somme [combinées] entre [les valeurs numériques différentes] des deux computs dans le même mot ou la même phrase se rapportent à la relation entre l'esprit et la forme qu'il revêt, ou entre le contenu et le contenant. Quant au comput *nafassî*, il se rapporte au secret de la subsistance divine (*al-qayyûmiyya*), c'est-à-dire l'expir d'*al-rahmân* (*nafas al-rahmân*) grâce auquel se tiennent les esprits et leurs formes, ou les intelligibles (*al-ma'ânî*) et leurs réceptacles (*awânî*);

Au sujet de cette station spirituelle (*maqâm*), le *sheikh* al-akbar a écrit ces vers:

Je suis le Coran et les sept redoublées[103]

---

[101] L'« essence » (*al-dhât*) est une expression islamique du Principe inconditionné tandis que la triade des « noms, attributs et actes » divins, classique dans la théologie islamique, désigne les déterminations de la personne divine (*al-ilâh*) dans l'Etre. D'ailleurs, dans l'enseignement d'Ibn Arabi, « noms » et « attributs » sont une seule et même chose, c'est-à-dire pures relations (*nisab*).

[102] L'ordre des lettres « *tracées (raqmiyya)* » ou écrites range les lettres suivant l'*abjad* en leur affectant les valeurs numériques des computs oriental et occidental.
Dans l'ordre des lettres « *prononcées (lafziyya)* » le rangement des lettres, dit « *nafassî* » (*nafassî*, du mot: *nafas* qui signifie: « *souffle* ») est basé sur l'énumération des lettres de l'alphabet arabe dans l'ordre de leur production par l'appareil phonatoire (depuis les gutturales jusqu'aux labiales); on a ainsi, dans l'ordre: *hamza, hâ', 'ayn, ḫâ', ghayn, khâ', qâf, kâf, jîm,..., fâ', bâ', mîm, wâw*. Cet ordre de rangement dit *lafzî* donne lieu à un autre comput, dit *nafassî*, qui doit être distingué du précédent (le comput normal suivant l'*abjad*). Il attribue à chaque lettre une valeur numérique qui est le numéro d'ordre de chaque chapitre des *fuçûç* (par ex. la lettre *alif / hamza*, la première de l'ordre « *nafassî* »,se voit affectée de la valeur 1, parce que le chapitre correspondant est celui d'Adam qui est le premier dans l'ordre du livre); les valeurs numériques de ce comput *nafassî* sont donc la série des 28 premiers nombres (pour les 27 chapitres des *fuçûç* + le 28e et dernier rang contenant tous les autres).
Les modalités de calcul de la valeur numérique d'un mot ou d'une expression arabe sont complétées par l'éventuelle prise en compte des redoublements de lettres (*tashdîd*) d'un mot quand on le prononce (ce qui conduit à compter 2 fois la lettre redoublée). Cette variante, appelée par l'auteur « *comput vocal* (*hissâb lafzî*) », vient modifier le résultat du comput normal selon l'*abjad*.
Le calcul suivant l'*abjad* et le grand comput oriental est le système de référence; d'ailleurs, c'est celui utilisé par R. Guénon dans ses écrits.

[103] Les « sept redoublées » sont les versets de la sourate liminaire du Coran (*al-fâtiha*) qui est dite « redoublée (*muthannâ*) » car « *elle contient à la fois les significations de la Seigneurie et celles de la servitude...Elle est les sept redoublées (al-sab' al-mathânî) car elle enferme les*

Et l'esprit de l'esprit, non celui des réceptacles (al-awânî)

Et il a dit aussi:
L'être (al-wujûd) est une lettre dont tu es le sens (ma'nâ)
Il n'y pour moi rien d'autre que lui dans l'univers
La lettre est une idée (ma'nâ) et l'idée de la lettre est son habitant (sâkin)
Et l'œil ('ayn) ne perçoit que l'idée contenue dans la lettre ».

VI - ILLUSTRATIONS TIRÉES DES COMPUTS NUMÉRIQUES

– Premier exemple: à la fin du chapitre 24 des *futûhât*[104], le *sheikh* dit que le nombre des souffles *rahmâniens* dans le monde humain (chaque souffle de celui-ci constitue une science indépendante de la théophanie (*tajallî*) correspondante) est le produit du nombre 330 et du nombre 530...D'où viennent ces deux nombres ? La réponse est la suivante: la valeur numérique du nom écrit (*raqmî*): *al-rahmân* est 330 et sa valeur quand il est prononcé en tenant compte du redoublement[105] de la lettre *râ'* est 530.
– Deuxième exemple: la valeur numérique de l'expression: *nafas al-rahmân*, selon le petit comput oriental, est[106]: (5+8+6)+(1+3+2+2+8+4+1+5)=19+29=45. Le nombre « miroir »[107] de 45 est 54; leur somme est: 45+54=99 qui est le nombre des Noms divins. 45 est aussi le nombre du nom Adam, suivant le grand comput (1+4+40) et le comput *nafassî* (1+17+27)[108]. Considérons les indications fournies par ces coïncidences: 45 est également la somme des 9 premiers chiffres ou unités[109]. Et 9 est le petit nombre du nom: Adam (*adam*= 1+4+4)[110].
La somme des deux nombres d'Adam, suivant le grand comput et le comput *nafassî*, est: (45+45), soit 90 (=*kamal*= [lettre] *çâd*)[111], c'est-à-dire la perfection (*kamal*) de la forme (*çûra*) *rahmânienne*; et en ajoutant le « petit nombre » d'Adam (9), le résultat est encore 99, le nombre des Noms divins dont Adam possède la réalisation (*tahaqquq*) intégrale.
– Troisième exemple: le nombre du nom: *Allâh*, selon les deux grands computs, est 66, qui est le nombre de la somme des valeurs numériques des deux noms *adam*

[sept] attributs [de l'Essence]... » (Ibn Arabi, *tanazzulât;* cité par M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, p. 140).
[104] Vol. I, p. 185 (éd. classique).
[105] Dans l'écriture de la langue arabe, certaines lettres sont redoublées (ici, la lettre *râ'*, initiale du nom *rahmân*, est redoublée par l'adjonction de l'article: *al*, ce qui donne: *al-rahman*, prononcé: « *ar-rahmân* »). Il en résulte naturellement une différence de valeur numérique, selon que l'on tient compte (dans ce cas la lettre est comptée deux fois) ou non de la gémination dans le calcul.
[106] Dans l'ordre des lettres; par ex.: *nafas* = *Nûn* + *Fâ'* + *Sîn* (N+F+S)= 5+8+6=19, et suivant l'*abjad*, en tenant compte de la gémination du *râ'*.
[107] Le nombre miroir d'un nombre donné s'obtient en inversant l'ordre de succession de ses chiffres.
[108] Le comput « *nafassî* » s'obtient en affectant chaque lettre prise dans l'ordre « *lafzî* », correspondant à son lieu d'articulation phonatoire, au numéro d'ordre des chapitres des *fûçûc;* voir tableau en Annexe.
[109] Ce qui revient à dire que 45 est le nombre « triangulaire » de 9. Le nombre triangulaire d'un nombre donné est la somme de ce nombre et de tous les entiers qui le précèdent; il est dit « triangulaire » suivant la disposition triangulaire de points pour marquer les nombres, utilisée par les pythagoriciens (voir par ex. A. Reghini, *Les nombres sacrés*, réed. Milano, 1981); 1+2+3+4+5+6+7+8+9=45.
[110] C'est-à-dire suivant les petits computs (oriental et occidental).
[111] Le mot *kamal* et la lettre *çâd* (ص) valent tous deux 90 suivant l'*abjad* et le grand comput oriental.

[Adam] et *hawâ* [Eve]: (*adam wa hawâ* = 45+6+15)[112]; il correspond à la somme des deux nombres du nom *ahmad*[113], suivant l'ordre *nafassî* et le petit comput: (1+4+27+17)+(1+8+4+4) = 66; le double de 66 est 132 qui est le nombre des noms *muhammad, islâm, qalb* (cœur)[114]. Le nombre miroir de 132 est 231 qui est le nombre du nom *Abû bakr*[115].

Quant au nombre du nom suprême: *Allâh* suivant le comput *nafassî*, c'est 29 (1+13+13+2), c'est-à-dire la somme des deux petits nombres[116] des deux Noms divins correspondant au début et à la fin [de la procession] du souffle *rahmânien*: le nom « *Le producteur* (*al-badî'*) » et le nom « *Le totalisateur* (*al-jâmi'*) »; *badî'*+*jâmi'*= 14+15=29, qui est le nombre des jours du mois lunaire.
– Quatrième exemple: la valeur numérique de l'expression: *al-nafas al-rahmânî*[117] est 560[118] qui est la somme des nombres des trois Noms divins orientés vers la production des premier et dernier degrés de l'Etre, ainsi que celui qui les met en ordre (*murattiba*)[119]: *badî'*+*jâmi'*+*rafi'*=86+114+360=560.

Si l'on prend en compte l'*alif* de prolongation (*madd*) dans le nom: *al-rahmânî*, la valeur numérique de l'expression: *al-nafas al-rahmânî* devient: 561 dont le nombre miroir est 165 qui est le nombre de la formule *lâ ilaha illâ allâh*[120]*;* la somme des deux est: 561+165=726. Si l'on ajoute à ce dernier nombre la valeur de la lettre *sîn* (س) lettre considérée par le *sheikh* comme le cœur du souffle *rahmânien* procédant de la demeure (*manzil*) de la sourate coranique *YâSîn* qui est le cœur du Coran, et à laquelle il a consacré le chapitre 348 des *futûhât* portant le titre: « *demeure des deux secrets parmi les secrets du cœur de l'union (jam') et de l'être (wujûd)* », le résultat est: 786 qui est le nombre de l'expression: *bismillâh al-rahmân al-rahîm*[121]*;* le double de 786 est 1572, soit le nombre *nafassî* qui commande les *fuçûç al-hikam*, comme cela apparaîtra clairement dans le dernière partie de ce livre.

[112] En comptant le *wâw* (و) de liaison.
[113] *ahmad* est la forme supérieure et superlative du nom du prophète Muhammad, la forme intermédiaire étant *mahmûd* (voir Ibn Arabi, *La prière pour le Pôle*, trad. M. Vâlsan, *Etudes traditionnelles*, Paris, 1975). Les trois noms du Prophète Muhammad, dans l'ordre ascendant: *muhammad, mahmûd, ahmad* correspondent aux trois mondes régis par la « *réalité (haqîqa)* » [ou la « *forme (çûra)* »] muhammadienne.
[114] Suivant l'*abjad* et le grand comput oriental.
[115] Compagnon et premier successeur au califat du prophète Muhammad; la valeur 231 est celle obtenue suivant l'*abjad* et le grand comput oriental.
[116] Valeurs des petits computs suivant l'*abjad*.
[117] « *le souffle de la puissance matricielle* » ou « l'Expir du Tout-Miséricordieux ».
[118] Suivant l'*abjad* dans le grand comput oriental. L'*alif* de prolongation (*madd*) contenu dans le mot *rahmân* n'est pas compté.
[119] Dans la procession des états multiples de l'Etre, le premier et le dernier degré sont respectivement régis par les Noms divins « *Le producteur* (*al-badî'*) » et « *Le totalisateur* (*al-jâmi'*) ». Le degré ultime, régi par le nom « *Celui qui élève en degrés* (*rafi' al-darajât*) », est la synthèse et la totalisation de tous les autres. Ces trois noms se rapportent dans l'ordre, comme cela sera clairement expliqué dans la suite, au premier et au dernier chapitres des *fuçûç*, et à leur synthèse représentée par un vingt-huitième degré correspondant au livre entier (ou à son introduction). Les valeurs numériques indiquées sont établies suivant l'*abjad* et le grand comput oriental.
[120] « *Pas de divinité excepté Allâh* », expression islamique de la non-dualité principielle, qui forme avec la formule concordante: « *Muhammad est l'envoyé d'Allâh (muhammad rasûl Allâh)* » la double attestation (*shahâda*) fondatrice de la tradition islamique. La valeur numérique donnée ici est encore suivant l'*abjad* et le grand comput oriental qui reste le mode de référence général en matière de comput.
[121] C'est la formule de sacralisation islamique universelle par excellence, appelée *basmala*. C'est la synthèse du Coran. Elle est placée en tête du livre sacré comme au commencement de la sourate liminaire *al-fâtiha*. Elle est contenue toute entière dans le point sous la lettre *bâ'* (ب) initiale où se reflète « *la pointe supérieure de l'alif, qui est le secret des secrets (sirr al-*

Quant à la différence entre les deux nombres miroirs: 561 et 165, elle est égale à 396 (561-165=396) dont le nombre miroir est 693, qui est la somme des nombres des ouvertures des 14 sourates contenues dans une phrase: « *la parole d'Allâh est sa victoire étincelante (kalâm haqq naçruhu yasta')* ».

Chacun de ces nombres contient des indications dont l'explication serait longue; dans la dernière partie de ce livre, on trouvera l'élucidation des indications relatives aux nombres 406 et 1572, particulièrement du point de vue de leur rapport avec les *fuçûç*.

asrâr)... » (R. Guénon, *Er-Rûh*). Rappelons en passant que l'*alif* polaire est un symbole de l'axe du monde ou de l'intellect correspondant à l'« *esprit muhammadien (al-rûh al-muhammadiyya)* » et au *sûtrâtmâ* hindou.

DEUXIÈME PARTIE

EXPOSÉ DÉTAILLÉ DE L'ENCHAÎNEMENT DES CHAPITRES DES *FUÇÛÇ* SELON CELUI DES ÉTATS MULTIPLES DE L'ÊTRE, CHAQUE CHAPITRE ÉTANT FONDÉ SUR UN NOM DIVIN REGISSANT LA PRODUCTION DU DEGRÉ DE L'ÊTRE CORRESPONDANT

Qaçîda sur la mise en ordre hiérarchique du monde suivant son apparition dans la manifestation primordiale (*al-khalq al-awwal*), tirée du chapitre 371 des *futûhât*

(avec pour chaque degré de l'Etre mentionné dans le vers, le numéro d'ordre du *façç* qui lui correspond dans les chapitres des *fuçûç*).

Louange à Allâh, tel que par son Etre (wujûdihi)
Se manifestent l'existence (al-wujûd) et le monde de l'éperdu d'amour (al-hayamân),

Et la substance suprême (al-'unçûr al-a'lâ), telle que, par son être
Se manifestent les essences (dhawât) des mondes de la possibilité[122].

[Cette manifestation s'est produite] *sans succession temporelle (tartîb), sans aucune antériorité ni postériorité.*

De sorte que lorsque Le Préservateur (al-muhaymin) veut voir
Les êtres (akwân) qui sont objets de Sa science (ma'lûm),

Le Tout-Puissant (al-qadîr) ouvre les mondes de l'inscription (dîwân)
grâce à l'existenciation (wujûd) d'un esprit (rûh), puis d'un second esprit, **1 – 2**

Ensuite la poussière primordiale (al-habâ'), de même la substance première (al-hayûlâ), puis le corps (jism) réceptacle
Des mondes des sphères célestes (al-aflâk) et des éléments (al-arkân). **3 – 4 – 5 – 6**

Il fait tourner une sphère immense nommée
Le noble Trône sur lequel siège al-rahmân[123]. **7**

[122] Les possibilités de manifestation.
[123] Désignation islamique de l'Etre pur ou principe de la manifestation universelle; litt.: « *celui qui possède la plénitude de la puissance matricielle (rahma)* ».

Vient ensuite un Siège (kursî), partition de Son verbe (kalâmihi);
Du fait de cette partition apparaissent deux pieds. **8**

Ensuite la sphère des tours zodiacales (al-burûj), puis
La sphère des corps célestes (kawâkib), source des temps (al-azmân), **9 – 10**

Ensuite la descente accompagnée de l'espace vide (al-khalâ'), vers un centre
Afin d'y établir les règles de la construction (bunyân)[124].

Puis il fait tourner une terre, ensuite une eau au-dessus de laquelle
Se trouve la sphère de l'air et l'élément igné (nîrânî). **18 – 19 – 20 – 21**

Au-dessus de lui est la sphère de la lune, au-dessus de laquelle
Se trouve la sphère attribuée au scribe du registre (kâtib al-dîwân)[125]. **16 –17**

Au-dessus est la sphère de Vénus, au-dessus de celle-ci
La sphère du Soleil, source du jour et de la nuit. **14 – 15**

Au-dessus se trouve la sphère de Mars, puis Jupiter,
Ensuite celle [des sphères célestes] *qui ramène à Saturne.* **11 – 12 – 13**

Et à chaque corps [un esprit] correspondant à sa nature;
Une manifestation (khalq) nommée le monde lumineux (nûrânî),

Ce sont les nobles anges dont le rôle
Est la préservation du cosmos (al-wujûd) par le Nom divin: « le Bienfaisant (al-mihsân) ». **25**

Ils se meuvent vers la perfection (al-kamâl), puis engendrent
Au cours de leur motion le monde de l'adversaire (al-shaytân) **26**

Puis [viennent] *les minéraux et les végétaux, ensuite*
Ils nous apportent le monde animal. **22 – 23 – 24**

La fin ultime est la manifestation (zuhûr) de nos formes corporelles (jusûminâ)
Dans le monde de la composition (tarkîb)[126] *et des corps matériels (abdân).*

---

[124] Il s'agit de la combinaison des éléments et de leurs qualités pour former les êtres composés, les éléments étant ordonnés autour d'un centre ou quintessence.
[125] C'est la planète Mercure.
[126] Le monde de la composition est celui de la Nature: « *tout ce qu'Allâh a créé (khalaqa) et qu'il a produit selon l'essence [de cette chose] est composé (murakkab) et possède un aspect intérieur et un aspect extérieur...tout existant (mawjûd) autre qu'Allâh est composé* » (Ibn Arabi, *futûhât*, chap. 19). Cette composition est celle de la forme et de la matière, au sens aristotélicien, suivant toutes les déterminations particulières des principes correspondants qui sont acte pur et puissance pure, les pôles essentiel et substantiel de la manifestation. Il faut distinguer néanmoins les états *supra*-individuels, comme les anges, qui tout en étant des « *intelligences séparées ('uqûl mufâriqa)* » et des « *êtres immatériels (mawjûd mujarrad 'an al-mâdda)* »(*cf.* Ibn Arabi, *Inshâ' al-dawâ'ir*, trad. p. 22, qui réserve le cas de l'apparition des anges sous une forme corporelle), sont en puissance relativement au principe actif de la manifestation (qui est « acte pur »), et les états individuels qui constituent le domaine formel et corporel comprenant les êtres composés de forme et de matière à partir des quatre éléments (*arkân*).

Quand ses éléments furent en juste équilibre
La divinité (al-ilâh) insuffla l'esprit subtil (latîfa) de l'homme, **27**

Et lui conféra sa forme, puis il devint calife.
Les deux catégories d'êtres pesants (al-thaqalâni)[127] *et les rois se soumirent à lui.*

Et par la rotation de la sphère enveloppante et son régime,
Il nous a révélé le monde contingent.

A l'intérieur de cette terre l'existence d'une eau noire
Et puante pour les associateurs (ahl al-shirk) et les oppresseurs.

Elle court, portée par les vents auprès desquels se trouvent
Les ténèbres de la colère du puissant juge,

Et tournent autour d'un rocher qui est le centre de l'autorité
De l'Esprit divin dont l'œuvre est immense.

VINGT-HUITIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON (*façç*) D'UNE SAGESSE TOTALISATRICE (*jâmi'iyya*) DANS UN VERBE SIGILLAIRE (*khâtamiyya*)

DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI ÉLÈVE EN DEGRÉS POSSESSEUR DU TRÔNE (rafi' al-darâjât dhû al-'arsh)* », DE LA LETTRE *wâw* (و), ET DE LA DEMEURE DE « *LA CORDE (al-rishâ)* » DANS LE SIGNE ZODIACAL DU POISSON

La manifestation (*zuhûr*) des degrés de l'Être (*marâtib al-kawn*) par la révélation (*tajallî*) des « *plus beaux Noms (al-asmâ' al-husnâ)* »[128] procède particulièrement du nom « *L'apparent (al-zâhir)* ». Ainsi nous commencerons par le dernier maillon de la chaîne de la manifestation universelle (*al-zuhûr*) et nous remonterons jusqu'au premier d'entre eux.

Il n'y a de manifestation que par les différences et la diversité (*al-tanawwu'*). Elle nécessite d'autre part le rapport différentiel (*tafaddul*), comme entre « ce qui élève » ou « ce qui est supérieur », et « ce qui abaisse » ou « ce qui est inférieur »[129]. C'est pourquoi le dernier des degrés procède du nom « *L'apparent (al-zâhir)* », c'est-à-dire le vingt-huitième degré correspondant au Nom divin: « *Celui qui élève en degrés possesseur du trône* », à propos duquel le *sheikh* dit qu'il « *régit la détermination principielle (ta'yîn) des degrés et non leur production (ijâd), car ce sont des rapports (nisab) qui sont dépourvus d'existence (wujûd) puisqu'ils n'ont pas d'essence propre ('ayn). Leur revient parmi les lettres la lettre و (wâw), et parmi les demeures graduées*[130] *« La corde (al-rishâ) » qui est la tige (habl) attachée à la branche...Le wâw leur est attribué parce que cette lettre vaut 6 dans l'ordre*

---

[127] Les hommes et les *jinn*.
[128] Expression coranique désignant les Noms divins.
[129] Autrement dit: la manifestation universelle comprend une indéfinité de degrés, ordonnés hiérarchiquement, aussi bien dans le sens ascendant que descendant; de sorte que, procédant de l'intérieur vers l'extérieur, le dernier de ses degrés correspond au nom divin « *l'apparent* » ou « *le manifesté*» (*al-zâhir*). Cette idée est notamment exprimée par le Coran: « *Il est le premier et le dernier, l'apparent (al-zâhir) et le caché (al-bâtin), et Il connaît toute chose* » (Cor. LVII, 4).
[130] Les 28 demeures ou mansions lunaires mesurées sur la sphère des « tours » zodiacales. Le nom de la 28e demeure *al-rishâ* désigne une étoile dans la constellation du Poisson.

numérique et que ce chiffre 6 est le premier nombre parfait; la perfection (al-kamâl), dans le monde ('âlam), est seulement par le degré; donc nous lui avons donné la lettre wâw. En ce qui concerne les demeures, c'est "la corde", c'est-à-dire la bride (habl), le lien (al-waçl) par lequel on se tient fermement attaché (i'tiçâm), comme c'est le cas envers Allâh. Il a substitué la corde à Sa Présence. Car si le rang (rutba) de la corde ne possédait pas toutes ces qualités, serait infirmée la parole divine: "tenez ferme[131] *la corde (habl) d'Allâh"*[132]*, et aussi: "...et qui prennent refuge*[133] *auprès d'Allâh"*[134].

Comprends où se trouve le rang de la corde, à quel nom Il l'a rattachée et attribuée...Sache que tous les degrés sont divins dans leur principe, qu'ils manifestent leurs statuts dans l'univers (al-kawn), et que le degré divin le plus élevé se manifeste dans l'Homme Universel (al-insân al-kâmil). Le rang le plus élevé est celui de l'indépendance (al-ghinâ) à l'égard de toute chose; un tel rang ne convient qu'à Allâh sous le rapport de Son Essence (dhât). Le rang le plus élevé dans le monde est de se contenter de toute chose, ou si tu préfères, de dépendre (al-faqr) d'elle. Ce rang est celui de l'Homme Universel. Toute chose a été créée pour lui, à cause de lui, et soumise à lui selon la science qu'Allâh possède de son besoin. Il n'y a pas pour lui d'indépendance à l'égard de la chose. Il n'y a de besoin que par Celui qui en possède la prédestination (qadâ'), et qui n'est autre qu'Allâh qui possède la souveraineté sur toute chose. Il est nécessaire qu'Il se manifeste à cet Homme Universel dans la forme (çûra) de toute chose, afin de le pourvoir de ce dont il a besoin sous la forme de cette chose...

Sache que sans les formes (çuwar), les essences (a'yân) [des êtres] *ne pourraient être distinguées (tamayyazat), que sans les degrés (marâtib)* [de l'Être] *les mesures des choses ne seraient pas connues, et que chaque forme ne pourrait être à sa place. Comme l'a dit 'A'isha: "Placez les gens aux places qu'ils méritent"; c'est par le rang qu'on distingue celui qui accorde faveur et distinction et celui qui les reçoit,* [ce qui constitue une] *discrimination (mayz) entre Allâh et le monde, et que se manifestent les réalités essentielles (al-haqâ'iq) selon le rapport général ou particulier déterminé par les Noms divins* »[135].

Il s'ensuit que le possesseur de ce rang parfait et supérieur qui détermine les degrés, est le sceau des saints muhammadiens qui détermine lui-même ces degrés dans les chapitres des *fuçûç* et les sections du chapitre 198 des *futûhât*, et grâce à qui se manifeste le meilleur des rangs et le plus élevé des degrés. Celui-ci revient à l'Homme Universel par la synthèse coranique et la mise en détail distinctive (*furqânî*)[136] la plus étendue, maîtrisant tout ce qui est antérieur et postérieur, parce qu'il est possesseur de la « *Mère du livre (umm al-kitâb)* »[137] totalisatrice à laquelle

[131] Verbe *i'taçama*, d'une racine *'aÇaMa:* « *tenir, serrer, prendre refuge...* »
[132] Cor. III, 103. Les mots *rishâ* et *habl* ont un sens commun : « *corde, pousse, tige, lien...* ».
[133] Voir note 131 ci-dessus.
[134] Cor. IV, 146.
[135] *futûhât*, chap. 198, section 38. On a dans ce passage une expression islamique de la doctrine de l'intellect en tant que « *septième rayon solaire* » reliant entre eux les maillons de la chaîne des états multiples de l'Etre, la « *corde* (*habl* ou *rishâ*) » étant une désignation de ce que la tradition hindoue appelle *sûtrâtmâ* et qui est comparé à un fil sur lequel les états multiples (ici les « *degrés* (*marâtib*) ») sont enfilés (de ce point de vue, il est intéressant de remarquer que *rishâ* désigne aussi la corde attachée au seau qu'on descend dans le puits). Cette doctrine de l'intellectualité pure, qui caractérise la tradition primordiale, a été magistralement exposée dans les écrits de R. Guénon.
[136] Comme dans le Coran, *qur'ân* (Coran) et *furqân* s'opposent comme la synthèse et l'analyse, la concentration et le déploiement, le principe et la manifestation.
[137] La « *mère du livre* » est la sourate liminaire du Coran: *al-fâtiha.* Mais cette expression peut s'appliquer aussi à la *basmala* qui contient elle-même tout le Coran; cette notion de « *mère du livre* » exprime le caractère matriciel de la sourate *al-fâtiha* qui, en contenant tout

fait allusion le *sheikh* en disant: « *Je me suis restreint, pour tout ce que j'ai mentionné dans ce livre concernant les sagesses (hikam), à la limite fixée dans la Mère du livre* »[138]. De même, il fait allusion, dans le *façç* de Seth, au rapport du sceau avec ce rang qui détermine les degrés, quand il dit: « *Le sceau des saints est le saint (al-walî), l'héritier, qui puise directement au principe (al-açl), qui contemple les degrés (al-marâtib)*[139]*; il est une des perfections (hasana) du sceau des envoyés qui a la primauté sur tous* »[140]. Sa lettre est le *wâw* qui termine le souffle humain[141] – de même que le sceau parfait scelle le souffle *rahmânien* –, et rassemble toutes ses puissances puisqu'elles trouvent en lui leur achèvement.

Il y fait encore allusion dans son propos au sujet des saints appartenant à la catégorie des « *gens des souffles (ahl al-anfâs)* » dans la section 11 du chapitre 198 des *futûhât*: « *Nous avons acquis, dans tout ce que nous avons mentionné au sujet des assistances divines, un goût intuitif (dhawqan) partagé par le commun des gens de la voie; nous les avons surpassés par un Nom divin qui est: "Le Dernier (al-âkhir)", dont nous avons acquis la suprématie et l'esprit d'Allâh par lequel il assiste les rapprochés, suivant Sa parole: "Au sujet de celui qui est parmi les rapprochés; un repos, des plantes aromatiques et un paradis délicieux"*[142]*. Ces stations spirituelles (maqâmât) me furent accordées lors de mon entrée dans cette voie en l'an 580...* ».

Sa demeure céleste est « *La corde* », située dans le signe zodiacal du Poisson, signe d'eau et source de la vie; sa « corde » est reliée au signe du lever du Soleil, le Bélier. La « corde » (*al-rishâ*), dans la langue arabe, signifie la « corde » qui est un symbole du lien entre les maillons de la chaîne des états multiples de l'Être, donc du soutien de la coupole de l'existence (*qubba al-kawn*), c'est-à-dire l'Homme Universel « ahmadien »[143].

Ce degré, correspondant au vingt-huitième chapitre caché dans les *fuçûç*, comprend trois aspects:
– premier aspect: la préface des *fuçûç* dans laquelle on voit les deux sceaux: le sceau des envoyés qui dispense les *fuçuç* au sceau des saints dans la présence de la vaste puissance matricielle (*rahma*) à laquelle il fait allusion en disant: « *Cette rahma qui s'est étendue jusqu'à vous, répandez-la !* »[144], et qui correspond à la *basmala* dans le Coran, spécialement la *basmala* de la sourate liminaire *al-fâtiha*, et dont la présence en tête de chaque sourate permet de distinguer les degrés du Coran constitués par ces sourates. Et comme le dit le *sheikh*: « *s'il n'y avait pas les formes, les essences (a'yân)*[145] *ne seraient pas distinguées* ». Les vérités essentielles (*al-haqâ'iq*) du Coran se trouvent synthétiquement dans la *basmala* de la « *mère du livre* » ...Et puisque la configuration de l'ensemble des *fuçûç* est cyclique comme celle des demeures célestes :

le Coran en est comme la « mère » ou la matrice qui l'engendre et le produit de la même façon que le « *souffle d'al-rahmân (al-nafas al-rahmân)* » produit les degrés de manifestation.
[138] *fuçûç*, verbe d'Adam; trad. Gilis, p. 61.
[139] Souligné par l'auteur.
[140] *Ibid.*, verbe de Seth; trad. Gilis, p. 83.
[141] En allant de l'intérieur vers l'extérieur de l'appareil phonatoire humain, des gutturales vers les labiales, la lettre *wâw* est la dernière lettre prononcée.
[142] Cor. LVII, 88-89.
[143] *Ahmad* est le nom céleste de Muhammad. « L'Homme Universel ahmadien » est le prototype céleste de l'Homme Universel.
[144] Trad, Gilis, p. 29.
[145] Ces « essences » sont les possibilités de manifestation, aussi appelées « *essences immuables (a'yân thâbita)* », représentées par le verbe coranique proféré qui les actualise, alors qu'elles sont en puissance dans la *basmala* qui les contient toutes.

– le deuxième aspect de ce degré se trouve dans les derniers passages du *façç* de Muhammad commençant par le propos suivant: « [le Prophète] *garda à l'esprit (râ'â) les degrés de l'Etre qui appartiennent au Vrai principiel (al-haqq) suivant la parole divine: " Celui qui élève en degrés, possesseur du trône "*[146]*, parce qu'Il y siège par Son nom al-rahmân*[147] »[148]. Le *sheikh* a inclus ce chapitre sigillaire akbarien à la fin du chapitre consacré au verbe muhammadien de la singularité spirituelle (*fardiyya*)[149], Ibn Arabi étant lui-même l'un des chefs des *afrâd*, son nom étant Muhammad. Le passage en question se termine par la mention du nom « *Celui qui est vaste, très étendu (al-wâsi')* » qu'il a mentionné dans le prologue et dans une autre parole de ce dernier *façç: « c'est la divinité (al-ilâh) que contient (wasi'a) le cœur de son serviteur; car la divinité absolue (al-ilâh al-mutlaq), rien ne la contient, parce qu'Elle est à la fois l'essence des choses et d'Elle-même; on ne peut dire d'une chose qu'elle se contient elle-même ou qu'elle ne se contient pas; comprends* ».

Ainsi, de même que le *sheikh* a commencé les *fuçûç* par la « *vaste rahma* », il scelle le livre par la qualité *rahmânienne* muhammadienne et le vaste cœur s'ouvrant sur l'illimité...

Le nom du *façç* de la sagesse du *sheikh* qui rassemble tous les « *châtons (fuçûç)* » dans son vingt-huitième degré est: « *le châton (façç) de la sagesse totalisante (jâmi'a) dans un verbe sigillaire (khâtamiyya)* ».

Si cette sagesse est cachée [ou « repliée (*muntawiya*) »] dans un chapitre (celui du *façç* d'une sagesse de la solitude spirituelle dans un verbe muhammadien), c'est parce que ce sceau [des saints], comme dit le *sheikh*, est « *une des perfections* » de Muhammad qui possède la part la plus importante de la totalisation [opérée par ce même sceau]. « *Serviteur de Celui qui unit ('abd al-jâmi')* » est le nom caractéristique du Prophète, de même qu'il est « *pôle (qutb) de tous les pôles* », suivant une indication du *sheikh* dans le chapitre 270 des *futûhât;* la sourate correspondant à cet état de manifestation (*mazhar*) est la sourate liminaire du Coran: *al-fâtiha*, car elle est la Mère totalisatrice (*al-umm al-jâmi'a*), comme nous le verrons plus loin.

– troisième aspect: ce [degré sigillaire] est la somme des chapitres des *fuçûç* et se rapporte plus spécialement au dixième [le *façç* d'une sagesse de l'unité (*ahadiyya*) dans un verbe de Hûd] qui correspond à la sphère céleste des vingt-huit demeures, aux Etats multiples de l'Être et à l'ensemble des chapitres des *fuçûç*.

C'est pourquoi le *sheikh* y mentionne sa rencontre avec tous les envoyés, alors que seul Hûd s'adressa à lui du fait de la parfaite correspondance existant entre eux deux, du rapport qui les unit en tant qu'arabes, et de leurs deux sagesses caractérisées par l'unité (*ahadiyya*). Le Nom divin régissant la production du degré de la sphère des vingt-huit demeures célestes, est, comme nous le verrons, « *Celui qui détermine (al-muqaddir)* » dont le sens est proche de « *Celui qui élève en degrés, possesseur du trône* », puisque chacun des deux détermine (*yu'ayyinu*) les degrés en les distinguant.

Nous verrons, dans la dernière partie de ce livre, qu'il existe un rapport numérique étonnant entre les lettres de la sourate du *façç* de Hûd, la somme des degrés de l'Être et les clés des *fuçûç*.

Quant au rapport de Hûd avec le sceau – considérant que Hûd est le premier des envoyés arabes mentionnés dans le Coran, que le *sheikh* est arabe, descendant de la tribu des Tayy, et qu'il est le dernier des héritiers muhammadiens accomplis de son époque –, les premiers commentateurs des *fuçûç*, parmi les élèves du *sheikh*, disent dans leur commentaire du *façç* de Hûd que la rencontre de tous les prophètes et du *sheikh* « *dans une vision (mashhad) qu'il eut à Cordoue en l'an 586* »[150] se produisit afin qu'il soit félicité de l'obtention de la station spirituelle du sceau de la sainteté muhammadienne. Qâshânî dit: « *Hûd l'informa, à l'exception des autres, grâce à la concordance entre eux des sources spirituelles (mashrab) et du goût initiatique (dhawq), au sujet de la doctrine de l'unité de la multiplicité (tawhîd al-kathra), de l'amplitude du degré de son dévoilement et de la connaissance directe (shuhûd) du Principe (al-haqq) dans la forme de Ses actes et de Ses effets* ». A ce lieu de manifestation (*mazhar*) unissant les degrés des sphères célestes correspond l'ensemble des sourates du Coran, mais plus spécialement les vingt-neuf commençant par les lettres isolées et qui représentent ces demeures célestes, selon ce que mentionne le *sheikh* à ce sujet dans le deuxième chapitre et dans la vingt-septième section du chapitre 198 des *futûhât;* il dit ainsi que « *le sceau des saints et le Coran sont frères* »[151], et aussi que « *le Pôle n' a la capacité d'accéder au califat intégral qu'après l'obtention des significations des lettres* [isolées] *initiales des sourates* » qui sont au nombre de 78[152].

D'un autre côté, il y a un rapport remarquable entre le sceau et un autre *façç*, celui de Seth, où le *sheikh* explique la relation entre le sceau des saints et le sceau des envoyés. Car ce *façç* correspond au degré de la « *Table préservée (al-lawh al-mahfûz)* »[153] dans laquelle *Allâh* inscrit la détermination des degrés qui est l'une des

---

[146] Cor. XL, 15.

[147] Voir *supra*, 1ere partie, notes 7 et 8.

[148] Trad Gilis, p. 701.

[149] *fard* signifie: seul, unique, isolé, simple (au sens de non-composé); singulier, sans pareil, incomparable; c'est aussi, en mathématique, l'impair. D'un point de vue métaphysique, c'est la « solitude » principielle d'Allâh, la Réalité absolue et incomparable (suivant la formule coranique: « *Rien n'est semblable à Lui* » [Cor. XLII, 11]), l'Un sans second (*tad ekam, advityam*) de la tradition védantine. D'un point de vue initiatique, la « *station de la solitude spirituelle (maqâm al-fardaniyya)* » est celle des *afrâd* (les « *solitaires* »; pl. de *fard*), qui constituent la catégorie la plus élevée des initiés musulmans (au sein de laquelle l'excellence est représentée par les *malâmî* appelés « *gens du blâme* »). Une de leurs caractéristiques bien connue, rapportée notamment par Ibn Arabi, est qu'ils « *échappent au regard du Pôle (al-qutb)* » cyclique qui régit l'ordre du monde en Islam, ce qui les rattachent directement à la tradition primordiale, représentée particulièrement dans l'ésotérisme islamique par *al-khidr*, qui est « *le maître des afrâd* », suivant une indication reprise par *sheikh* 'Abd al-Wâhid Yahyâ, alias R. Guénon, lui-même l'un des *afrâd*.

[150] Trad. Gilis, p. 272.

[151] *futûhât*, chap. 366.

[152] *ibidem*, chap. 355.

[153] Le symbolisme de la « *Table préservée* », ou « *Table gardée* », est développé dans le chapitre de ce livre consacré au *façç* de Seth; on peut cependant remarquer dès maintenant que dans l'ordre descendant de la manifestation des états multiples de l'Être, le 1er degré, celui de l'« *Intellect premier* », ou « *calame suprême* », est associé à ce 2e degré de la « *Table préservée* » qui constitue son aspect substantiel et passif, l'un et l'autre représentant respectivement les pôles actif et passif de la manifestation universelle dont l'Être pur (*al-rahmân*) est le principe divin.

On retrouve cette polarisation principielle dans la doctrine de la scolastique médiévale (notamment chez les disciples d'Albert le grand), où elle correspond d'une part à l'intellect agent, qui est essentiellement identique à l'intellect divin (en tant que se connaissant lui-même, il connaît sa propre essence, qui est divine) tout en étant sa première détermination, et d'autre part à l'intellect patient (ou «possible ») qui « *devient toute chose* », en actualisant les possibilités de manifestation contenues dans l'intellect agent (qui est « acte pur ») [en application de la loi de l'analogie inverse; on voit ici que, du point de vue manifesté, c'est l'intellect agent qui est « en puissance » relativement à l'actualisation des possibilités dans l'intellect possible, tandis que du point de vue principiel, l'intellect agent est éternellement en acte et l'intellect possible en puissance]. Ainsi Ibn Arabi (*futûhât*, chap. 369, section 19): « *sache qu'en vérité la science (al-'ilm) c'est Allâh, tandis que le monde (al-'âlam) tout entier est bénéficiaire, demandeur, dépendant, nécessiteux, telle est sa perfection...dans toute communauté, le premier à recevoir de la science antérieurement à tout enseignement transmis par un instructeur qui ne procède pas directement de l'Essence, c'est l'Intellect premier (al-'aql al-awwal), qui intellige ('aqala) d'après Allâh ce qu'il connaît. Et [Allâh] lui*

fonctions (*wazâ'if*) du sceau. Et la Table est l'esprit universel (*al-rûh al-kull*) qui insuffle dans les formes les souffles particuliers[154], de sorte que ses degrés soient déterminés et que leurs qualités et leurs réalités spirituelles (*haqâ'iq*) soient différenciées[155].

Cette similitude entre le sceau et la Table, illustrée par la fonction de préservation et de détermination des degrés ou l'insufflation de la vie, apparaît encore dans le fait que, dans le *façç* de Seth relatif à la Table, le *sheikh* parle des sceaux, des faveurs (*mawâhib*) et des dons (*'atâyâ*)...

Parmi les paroles faisant allusion à la « *Table préservée* », celle-ci: « *toute chose* ». Allâh dit [dans le Coran]: « *et Nous avons écrit pour lui, sur des tablettes, au sujet de toute chose* »[156]. La valeur numérique de l'expression « *toute chose (kull shay')* » est: 360. Le *sheikh* mentionne souvent dans ses ouvrages que le nombre des principes (*ummahât*) des sciences de la Table est 360, qui est aussi celui des degrés de la sphère céleste. Ce nombre correspond à la valeur numérique du nom: « *Celui qui élève (rafi')* », dans l'expression « *Celui qui élève en degrés (rafi' al-darajât)* », qui est le Nom divin régissant la production de ce vingt-huitième degré sigillaire.

Toutes ces considérations confirment la définition de la station spirituelle du sceau des saints exprimée par le *sheikh* dans le chapitre 559 des *futûhât* où il déclare: « *Le sceau particulier (khâçç) est le sceau muhammadien par lequel Allâh scelle la sainteté des saints muhammadiens, c'est-à-dire ceux qui héritent de Muhammad. Sa marque propre est de connaître la mesure (qadra) de ce qu'hérite chaque saint muhammadien de la part de Muhammad, et de totaliser lui-même la science divine reçue par chacun d'entre eux; sans cela, ce ne serait pas le sceau. Ne vois-tu pas que le Prophète* [Muhammad], *en tant que sceau des prophètes, a reçu les sommes des paroles (jawâmi' al-kalim)*[157], *tandis que les législations traditionnelles antérieures*

ordonne d'inscrire ce qu'il connaît sur la table préservée qu'Il a créée à partir de lui [l'Intellect premier], *qu'Il a nommé « calame (qalam) »...le premier instructeur (ustâdh) du monde est l'Intellect premier; le premier à recevoir de la science (al-mu'allam) de cet instructeur est « créé (makhlûq) », c'est la Table préservée à laquelle l'institution sacrée (shar') n'a pas donné de nom, et que les « intellectuels spéculatifs (al-'uqalâ') » appellent l'âme universelle (al-nafs al-kulliyya) »; c'est le premier existant (mawjûd) émané (inbi'âthî), réceptif (munfa'il) à l'égard de l'intellect; elle est, relativement à ce dernier, dans la position d'Eve par rapport à Adam; de lui elle est produite, et avec lui elle forme un couple...* ». L'intellect patient est comparé par Aristote à « *une tablette où il n' y a rien d'écrit en acte* » (*De anima*, III, 4), et Platon: « *...il faut se mettre dans l'esprit trois genres: ce qui devient, ce en quoi il devient et le modèle sur lequel ce qui devient est produit. En outre, on peut justement assimiler le réceptacle à une mère, le modèle à un père, et la nature intermédiaire entre les deux à un enfant...Il faut donc que ce qui doit recevoir en lui toutes les espèces soit en dehors de toutes les formes* » (*Timée*, 50c).

Les 3e et 4e degrés suivants dans la procession des états de l'Être, « *la nature (al-tabî'a)* », et « *la poussière primordiale (al-habâ')* », sont d'autres déterminations de la substance.

[154] Les « *souffles particuliers* [ou: « *partiels* »: *juz'iyya*] sont les puissances subtiles qui conditionnent la manifestation des êtres individuels.

[155] Voir *futûhât*, chap 198 (éd. classique, II, p. 427) et chap. 271 (*ibidem*, p. 575).

[156] Cor. VII, 145.

[157] D'après un célèbre *hadîth*: « *J'ai reçu les sommes des paroles (jawâmi' al-kalim)* [ou: « *les paroles synthétiques* »] *et j'ai été envoyé pour parfaire les nobles caractères (makârim al-akhlâq)* ». Les « *sommes des paroles* » désignent le verbe coranique, expression symbolique du Verbe divin lui-même. Le Coran « *est considéré comme contenant toutes les louanges* » et « *la connaissance des paroles synthétiques englobe celle des Noms divins* » [Qûnawî, *Epitre sur l'orientation parfaite*, trad. M. Vâlsan, 1966] que possède déjà Adam. Cependant la perfection de l'état primordial représentée par Adam (*al-insân al-qâdim*) est subordonnée, du point de vue islamique, à celle de Muhammad qui réalise la plénitude de l'Homme Universel.

harâ'i') sont incluses dans la sienne à la façon de la lumières des astres dans celle soleil ».

Finalement, il y a bien dans le *façç* consacré à Seth l'indication qu'au sceau des ints revient le vingt-huitième degré, lorsqu'il est mentionné à son sujet qu'il se voit ui-même sous la forme de deux briques, une brique d'or suivie d'une brique d'argent, ar lesquelles la construction de la Ka'ba est achevée. Le récit de cette vision se trouve

Relativement au sceau des saints muhammadien, on peut voir qu'« *à la question posée de savoir par quelle disposition est justifiée la qualité de "Sceau de la Sainteté muhammadienne", titre qui appartient à Muhyidin lui-même, ce maître spirituel a précisé: "par la perfection des vertus les plus nobles dans les rapports aveC.-A.llâh (bi-tamâmi-l-akhlâqi ma'a-Llâh)". Et on remarquera qu'il y a en cela une référence précise au type spirituel de Seyidna Muhammad, le « sceau de la prophétie » qui a dit: "J'ai reçu les sommes des paroles"*...etc » [note de M. Vâlsan: Ibn Arabi, *Oraisons métaphysiques*, 1949]. Et, suivant le récit de la *khutba* introductive des *futûhât*, Ibn Arabi reçoit l'héritage du *maqâm* muhammadien et dit: « *A ce moment, je reçus les dons des sagesses (hikam), et ce fut comme si j'avais reçu « les sommes des paroles »* » [voir pour ce passage de la *khutba*, la traduction de M. Vâlsan: *L'investiture du Sheikh al-Akbar...*, 1953]. Il faut noter ici la mention des « *sagesses (hikam)* » en rapport avec les « *sommes des paroles* », mais aussi évidemment avec les « *châtons des sagesses (hikam)* ».

D'autre part, la Loi sacrée (*al-shari'a*, qui est un équivalent du *mânavadharma* hindou, ou plus exactement de l'une de ses manifestations cycliques) instituée par Muhammad comprend, du point de vue islamique, toutes les Lois sacrées précédentes qui ne subsistent que dans la mesure où elles sont actualisées et réitérées (*taqrîr*) en elle (voir *futûhât*, chap. 36). Cette actualisation est un autre aspect de la réception des « *sommes des paroles* » qui explique d'autre part comment l'accomplissement de la voie muhammadienne permet l'acquisition des « *nobles caractères (makârim al-akhlâq)* ».

Cette notion des « *nobles caractères* » est intimement liée au *takhalluq*, c'est-à-dire la qualification de soi par les « *caractères divins (akhlâq Allâh)* » suivant le *hadîth*: « *caractérisez-vous par les caractères divins (takhallaqû bi akhlâqi-llâh)* ». Ibn Arabi donne la définition générale suivante de ces « *caractères divins* »: « *Quant à la qualification de soi par les caractères divins (takhalluq bi akhlâqi-llâh), c'est le taçawwuf; les savants expliquent qu'il s'agit d'une qualification de soi par les Noms divins (asmâ' Allâh al-husnâ* » (*futûhât*, chap. 164). Dans un autre passage (chap. 73, q. 46), ces « *caractères divins* » sont dits être au nombre de 300, suivant le *hadîth*: « *Allâh possède 300 caractères (khuluq), celui qui se caractérise (takhallaqa) par l'un d'entre eux entrera au paradis* »; ils sont divisés en 3 catégories, suivant que la qualification par l'un d'entre eux dépend d'un nom divin particulier, du nom suprême *Allâh*, ou des deux à la fois. Sur cette correspondance entre les Noms divins, qui sont essentiellement de pures relations (*nisab*) [définies par la polarisation du Principe et de la manifestation], et les « *caractères divins* » dont l'acquisition par l'être constitue la voie de réalisation initiatique (*taçawwuf*), Ibn Arabi dit notamment: « *sache que tout "caractère" (khuluq) se rapporte (yunsab) au côté (jânib) de la présence divine, et que ce "caractère" apparaît nécessairement dans un support de manifestation (mazhar). En ce qui concerne le Principe (al-haqq) considéré en soi, il n'y a pas de "caractère"...Celui qui connaît les relations (nisab) connaît Allâh et celui qui les ignore ignore Allâh. Celui qui sait que les relations sont requises par les possibilités de manifestation (al-mumkinât) connaît le monde, tandis que celui qui connaît l'élévation (irtifâ') des relations connaît l'Essence principielle (dhât al-haqq) en mode négatif...* » (*futûhât*, *ibidem* q. 50).

La seigneurie (*siyâda*) de Muhammad sur l'ensemble des êtres lors de la réintégration cyclique finale, qui est exprimée par « *la station louangée (maqâm mahmûd)* » [et notamment attestée par ce *hadîth*: « *Je suis le seigneur des hommes (sayyid al-nâs) le jour de la résurrection* »], est un autre aspect de la réception des « *sommes des paroles* »: « *cette station est le moyen (al-wasîla) parce que c'est par elle que* [Muhammad] *implore Allâh à la mesure de son orientation vers l'ouverture de la porte de l'intercession...c'est une dignité divine (mançib ilâhî) totalisant la réalité ('ayn) du roi du royaume...sache que lorsque l'ensemble des stations retournent vers la station louangée qui les réunit toutes, son possesseur ne peut être que celui qui a reçu les sommes des paroles car les modes de louange (mahâmid) relèvent de la parole (kalâm)* » (*ibidem*, q. 73 et 74).

dans les *futûhât*[158]; Comme le rapporte un *hadîth* du Prophète: « *Je suis semblable, parmi les prophètes, à un homme qui achève la construction d'un mur à l'exception d'une brique, et je suis cette brique; il n'y aura après moi ni prophète, ni envoyé* »...Si on rapprochee cette parole de celle du *sheikh* dans le chapitre 72 des *futûhât:* « *la hauteur de la maison* [la Ka'ba de La Mecque] *est de 27 coudées, et en comptant la coudée de la bordure supérieure* [du mur], *on obtient en tout 28 coudées...Chaque coudée est la mesure d'une réalité divine connue des initiés*», il apparaît clairement que cette coudée sigillaire revient au sceau des saints possesseur des deux briques; *et Allâh est plus savant !*

Dans le *façç* d'une « *sagesse de la guidance (imâmiyya) dans un verbe de Aaron* », le *sheikh* mentionne le nom « *Celui qui élève en degrés* », faisant ainsi allusion à sa station (*maqâm*) d'*imâm*[159], comme nous le verrons dans les remarques au sujet de ce *façç*. De même dans le *façç* consacré à David, se trouve une allusion à cette station sigillaire, puisque le degré correspondant à ce *façç* est le ciel de la Lune dont les mansions sont au nombre de vingt-huit. Et [le *sheikh*] dit que le saint occupant la fonction de calife[160] puise à la source des envoyés, remarque proche de celle du *façç* consacré à Seth selon laquelle l'esprit (*al-rûh)* du sceau muhammadien ne reçoit l'influx divin (*al-mâdda*) que d'*Allâh*.

[158] Chap. 65, éd. classique, tome I, pp. 318-319.
[159] L'*imâm* est le chef, le guide, celui qui a la précellence parce qu'il est « *devant* (*amâma*) »; d'où l'application de ce mot pour désigner celui qui dirige la « prière (*çalât*) » collective. La remarque s'applique ici à Ibn Arabi.
[160] Le calife (*al-khalîfa*) est le lieutenant d'*Allâh* sur la terre; sur différents aspects de la doctrine du califat dans l'œuvre d'Ibn Arabi, voir C.-A. Gilis, *Les sept étendards du califat*, Paris, 1993.

VINGT-SEPTIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE LA SINGULARITÉ SPIRITUELLE (*fardiyya*) DANS UN VERBE MUHAMMADIEN
DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI UNIT (TOTALISE') (al-jâmi')*», DU DEGRÉ DE L'ÊTRE HUMAIN (*al-insân*), DE LA LETTRE *MÎM* (م), ET DE LA DEMEURE DE « *LA BRANCHE POSTÉRIEURE (al-far' al-mu'akhkhar)*» DANS LE SIGNE ZODIACAL DU POISSON

La manifestation parfaite du Nom divin « *Celui qui élève en degrés* » n'est accomplie que dans une présence unifiant (*hadra jâmi'a*)[161] tous les degrés, en tant qu'ils sont reliés les uns aux autres et rangés dans l'harmonie et la complémentarité (*takâmul*); ce qui nécessite la manifestation du Nom divin « *Celui qui totalise* » dont le lieu de manifestation (*mazhar*)[162] est l'être humain. Son support de manifestation (*majlâ*) le plus parfait est notre sire (*sayyidinâ*) Muhammad, auquel se rapporte la lettre d'union [qui indique le pluriel], c'est-à-dire le « *mîm* » dont la valeur numérique est 40, nombre de l'accomplissement de la production cosmique (*nash'a*) [qui symbolise aussi le retour au Principe].

Ainsi, c'est le Nom divin « *Celui qui totalise* », régissant la production de l'être humain, et la lettre *mîm* qui reviennent à ce vingt-septième degré, celui du « *châton d'une sagesse de la singularité dans un verbe muhammadien* », [appelé ainsi] à cause de la singularité (*fardiyya*) de l'être humain et de Muhammad, et leur caractère totalisateur: à l'être humain correspond la synthèse cosmique, et à Muhammad celle de l'être humain parce qu'il est l'Homme Universel par excellence et que chacun des autres êtres pleinement réalisés (*al-kummal*) est l'un de ses lieux de manifestation (*mazhar*). Le nom « *Celui qui unit* [ou : « *rassemble* »] » est mentionné plusieurs fois dans le Coran, en relation, comme ses dérivés, avec l'homme et l'humanité: « *Tu es certes celui qui rassemblera les gens le jour au sujet duquel il n'y a point de doute* »[163]; « *Allâh rassemble les hypocrites et les infidèles tous ensemble dans une géhenne* »[164]; « *On soufflera dans la trompe et nous les rassemblerons tous* »[165].

La singularité (*fardiyya*) de l'être humain apparaît sous plusieurs aspects (*mazâhir*): il est le seul et unique qu'*Allâh* a créé de Ses deux mains et selon Sa forme (*çûra*); il est seul à porter le dépôt de confiance (*al-amâna*)[166] qu'ont refusé de porter

[161] Le mot *jâmi'* signifie à la fois: « *qui unit, rassemble; totalisant; synthétique...* »; ces différentes acceptions sont utilisées alternativement ici dans la traduction.
[162] Le langage technique du *taçawwuf* utilise plusieurs termes concurrents pour exprimer l'idée de manifestation; ici *mazhar* et *majlâ* qui sont des noms de lieu, le premier avec le sens de « *visible, apparent* », l'autre avec de surcroît celui de « *rayonnant, éclatant* »; un autre terme: *tajallî* est fréquemment employé par Ibn Arabi, avec le sens de « *dévoilement, théophanie* », pour désigner plutôt la manifestation du point de vue métaphysique (celui de la *wahda al-wujûd:* l'« *Identité suprême* ») où elle est envisagée essentiellement dans sa réalité principielle.
[163] Cor. III, 9.
[164] Cor. IV, 140.
[165] Cor. XVIII, 99.
[166] Ce « *dépôt de confiance* » est le symbole de la connaissance totale possédée par l'être humain, qui par sa position centrale dans la manifestation, est le seigneur des trois mondes, le *khalifa* ou représentant d'*Allâh* sur la terre; et plus précisément « *le dépôt de la tradition sacrée, d'origine « non-humaine » (apaurushêya), par laquelle la Sagesse primordiale se communique à travers les âges à ceux qui sont capables de la recevoir* » (R. Guénon, *Le roi du monde*, chap.II). C'est l'équivalent du « *mandat du Ciel* » confié au « *Roi-Pontife* » (*wang*) dans la tradition chinoise, lequel est aussi « *l'« Homme Unique » qui synthétise en*

les cieux, la terre et les montagnes[167]; il se singularise (*tafarrada*) par le califat suprême (*al-khilâfa al-'uzmâ*), par le secret du nom de l'Essence suprême (*ism al-dhât al-a'zam*): *Allâh*, par la synthèse qu'il réalise des deux formes principielle (*haqqiyya*) et manifestée (*khalqiyya*), par sa science de tous les Noms divins, et par le fait qu'*Allâh* lui a soumis ce qui est dans les cieux et sur la terre en les unissant par son intermédiaire. Il possède d'autres spécificités que le *sheikh* a exposées en détail dans le *façç* d'Adam et d'autres écrits...

Le *sheikh* dit dans la section 37 du chapitre 198 des *futûhât* qui concerne spécialement ce degré, qu'il est: « *...relatif au Nom divin "Celui qui unit" qui régit la production de l'être humain; lui revient la lettre mîm, et parmi les demeures mesurées celle dite: "la branche postérieure". Le Nom divin "Le Totalisateur (al-jâmi') " est : Allâh. C'est pourquoi Allâh, afin de produire le corps d'Adam,* [le favorisa en] *en le rassemblant entre Ses deux mains et dit: "devant celui que J'ai créé de mes deux mains*[168] *": quant à la création par Allâh du ciel au moyen des mains, c'est la puissance (quwâ), car les mains signifient ici la puissance; Allâh dit " David, possédant des mains "*[169]*, c'est-à-dire, celui qui possède la puissance qui n'est pas le pluriel de "main"*[170]*...Quand Allâh voulut parfaire cette constitution (nash'a) humaine, Il la rassembla entre Ses deux mains, lui donna toutes les réalités (haqâ'iq) du monde et se manifesta à elle dans la totalité des noms divins. Elle prit possession de la forme divine (al-çûra al-ilâhiyya) et de la forme existencielle (al-çûra al-kawniyya). Il la disposa comme un esprit pour le monde. Il disposa pour cet esprit les catégories du monde comme les membres du corps pour l'esprit qui le gouverne, de sorte que si le monde se séparait de cet homme, il périrait...Lorsque* [l'être humain] *possède ce nom "Celui qui unit", il reçoit les deux présences*[171] *par son essence, et le califat, le gouvernement du monde et son élaboration sont accomplis pour lui...Notre propos concerne l'Homme Universel...Il reçoit la demeure "La branche postérieure (al-mu'akhkhir) " parce qu'il est la dernière espèce qui se manifeste. Son commencement est Principe (haqq) et sa fin est manifestation (khalq). Il est le premier en tant que forme divine et le dernier en tant que forme existencielle, l'apparent (al-zâhir) par les deux formes, et le caché (al-bâtin) relativement à la forme existencielle dans la mesure où il participe de la forme divine...Allâh lui a assujetti le monde en entier, et il n'y a pas de réalité informée*[172] *(haqîqa çûriyya) dans le monde supérieur et inférieur qui ne le considère parfaitement, garante d'un secret qu'Allâh lui a accordé, afin de le faire parvenir jusqu' à Lui...Il prend possession de la Nuée*[173] *(al-'amâ') entièrement, et c'est pourquoi la lettre mîm lui est attribuée, suivant sa forme, car c'est la dernière des*

---

lui et exprime intégralement l'Humanité » (*cf.* R. Guénon, *La grande triade*, chap. XVII), ce qui renvoie directement à la notion de *fardiyya* envisagée ici. D'après M. Vâlsan: « *Le Dépôt de Confiance (al-Amânah) est le mandat divin au milieu de la création* » (*cf. L'épitre sur l'orientation parfaite* de Qunâwî (*Etudes Traditionnelles.*, 1966).

[167] Cor., XXXIII, 72.

[168] Cor. XXXVIII, 75.

[169] *ibidem*, verset 17.

[170] Qu'il y ait deux mains ne signifie pas que la puissance qu'elles symbolisent soit divisée et multipliée; Ibn Arabi cite ici une tradition selon laquelle Adam dit: « *J'ai choisi la droite de mon seigneur, et les deux mains de mon seigneur sont une droite bénie* ».

[171] Les aspects complémentaires de la réalité divine, manifestée et non-manifestée, qui sont les deux faces du *barzakh* humain ou muhammadien, appelées plus haut « *forme divine* » et « *forme existencielle* ».

[172] La notion de « forme (*çûra*) » s'entend dans le sens aristotélicien où la forme (*eidos*) s'oppose à la matière (*hylè*) comme l'aspect essentiel d'une chose à son aspect substantiel, et non comme la caractéristique de l'état individuel (notamment dans la terminologie utilisée dans l'œuvre de R. Guénon).

[173] La « *Nuée* (*al-'amâ'*) » symbolise le non-manifesté.

lettres; il n'y a après elle que la lettre wâw qui correspond l'enchaînement des degrés [dans leur ensemble], *et dans laquelle le Principe (al-haqq) et la manifestation (al-khalq) s'incluent, parachevant l'universalité du degré* [correspondant] ».

Le rapport du *façç* muhammadien avec le Nom divin « *Celui qui unit* » et la singularité spirituelle (*al-fardiyya*) est bien connu. Le *sheikh* l'a exposé dans de nombreux écrits ainsi que dans des chapitres dispersés dans les *futûhât*, parmi lesquels: les chapitres 6, 12, 14; le chap. 337: demeure (*manzil*) de la sourate de Muhammad; le chap. 338: demeure de la sourate *al-ahqâf*[174]; le chap. 360: demeure de la sourate « *La lumière* »; le chap. 361: demeure de la sourate « *Les croyants (al-mu'minûn)*[175]»; le chap. 371: demeure de la sourate « *Le tonnerre (al-ra'd)* »[176]; le chap. 379: demeure de la sourate « *La table servie (al-mâ'ida)* »[177], ...etc; parmi ses réponses au questionnaire de Tirmidhî dans le chap. 73 des *futûhât*, les paragraphes suivants: 73, 74, 76, 77, 78, 79, 144, 145, 148, 150, 151, 154, 155.... Dans les chapitres 360 et 361, le *sheikh* s'étend sur l'explication détaillée de la position de l'Homme Universel, et dans le chapitre 361, il appelle le prophète Muhammad « *le grand homme total et principiel (al-insân al-kull al-kabîr al-açlî)* » et dit:

« [*Allâh*] *a placé l'Homme Universel comme calife du grand homme total qui est parmi Sa création l'ombre d'Allâh*[178] *dans Sa création (khalq)*[179]*; de cela il s'ensuit qu'il est calife, et pour cela ils*[180] *sont les califes d'un calife (mustakhlaf) unique dont ils sont les ombres projetées par les lumières divines que reçoit l'homme principiel (al-insân al-açlî). Ces lumières de la théophanie (al-tajallî) se différencient à partir de lui dans toutes les directions*[181]*, de sorte que lui apparaissent de nombreuses ombres, à la mesure des multiplications de la théophanie* ».

Le prophète se singularise en tant que lumière principielle qui est la première des lumières de laquelle *Allâh* manifeste toute chose: « *Dis: si al-rahmân a un fils, je suis le premier des adorateurs* »[182], et par sa mission en tant qu'il est une *rahma* pour l'ensemble des mondes: « *Et nous ne t'avons envoyé que comme une rahma pour les mondes* »[183]. Il se singularise encore en tant qu'il était prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile, qu'il est le sceau des envoyés missionné envers la totalité de la création (*khalq*)[184], par le Coran synthétique et les sept redoublées,

---

[174] Cor. XLVI; *ahqâf*: mot que l'on peut traduire par: « *collines, dunes* ».

[175] Cor. XXIII.

[176] Cor. XIII.

[177] Cor. V.

[178] Cette idée est développée dans le *façç* consacré au verbe de Yusûf (trad. Gilis, pp. 246-254)

[179] C'est-à-dire que cette « ombre » divine appartient à la manifestation tout en étant d'ordre principiel (étant l'ombre d'*Allâh*).

[180] Les califes de chaque époque.

[181] Le calife universel est en effet au centre du monde, il est ainsi, à la façon du *Manou* primordial dans la tradition hindoue, le centre de réflexion des lumières théophaniques (ou de « *l'Intelligence cosmique* »).

[182] Cor. XLIII, 81.

[183] Cor. XXI, 107.

[184] Le terme *khalq* est rendu habituellement par « création », qui a l'avantage de respecter les modalités d'expression islamiques de la doctrine, la notion de manifestation, comme on l'a rappelé plus haut, correspondant plus précisément à *zuhûr*, *tajallî*, ou *wujûd*, avec des nuances de sens selon différents points de vue à partir desquels on envisage la manifestation universelle. Il n'en reste pas moins que, en tant que *khalq* est toujours opposé à *haqq*, qui désigne le Principe, la notion de *khalq* n'exprime rien d'autre que la manifestation envisagée d'un point de vue cosmologique. L'idée de création est d'autre part caractéristique du point de vue exotérique et religieux tandis que celui du *taçawwuf* est initiatique et métaphysique, les deux points de vue restant complémentaires. Cependant, Ibn Arabi, comme d'autres maîtres de l'ésotérisme islamique, est naturellement conduit à utiliser, pour des raisons qui

l'étendard de la louange[185], la station louangée et l'ouverture de la porte de l'intercession, et par d'autres caractères de la « *singularité (fardiyya)* » muhammadienne.

C'est pourquoi le *sheikh* a rapporté son verbe à la sagesse de la singularité spirituelle (*al-hikma al-fardiyya*) dont il a placé le soutien (*madad*) sous le régime du Nom divin « *Celui qui unit* ». Il l'a clairement exposé dans le chapitre 270, qui est la demeure du Pôle et des deux Imâms dépendant de la sourate « *Les hommes* »: « *Comme le nom de Moïse est " serviteur du Reconnaissant ('abd al-shakûr) ", que le nom spécial de David est "serviteur du Roi ('abd al-malik) ", et celui de Muhammad "serviteur de Celui qui unit ('abd al-jâmi') " chaque pôle a un nom spécial qui s'ajoute au nom général qui lui revient, c'est-à-dire " serviteur d'Allâh ('abd Allâh)"* ».

Le nombre qui se rapporte à ce degré indique l'accomplissement de la singularité (*fardiyya*): c'est le nombre 27 qui est le produit de la multiplication par lui-même du chiffre 3 deux fois (27 = 3 x 3 x 3), c'est-à-dire la propagation du secret de la triangulation (*tathlîth*) dans les présences de l'Essence, des attributs et des actes divins, ou dans l'extérieur, l'intérieur et le *barzakh* qui les unit. Le chiffre 3, d'après le *sheikh*, est le premier impair auquel correspond la présence de la production unissant l'impair (*witr*) unique actif et le pair (*shaf*) duel passif, et la lumière de la réalité essentielle de Muhammad est le principe de ce degré de la singularité trinitaire parce qu'il est le *barzakh* unissant la non-dualité (*witriyya*) du Principe (*al-haqq*) et la dualité (*shaf'iyya*) de la manifestation (*al-khalq*). Au chiffre 3 correspond la lettre *jîm* (ج), qui est l'unique lettre délivrée de l'emprise (*qabda*)[186], comme le dit le *sheikh* dans la réponse 120 au questionnaire de Tirmidhî, et la clé du Nom divin « *Celui qui unit* » par sa réunion des deux aspects: le *jîm* du nom « *Majestueux (jalîl)* » ou « *Contraignant (jabbâr)* », et celui du nom « *Beau (jamîl)* » ou « *Généreux (jawwâd)* ».

Ce chiffre 3 comprend trois aspects: « majesté, beauté, perfection (*jalâl, jamâl, kamâl*) »[187] qui sont: la beauté du parfum rapportée aux attributs divins (*al-çifât*), la majesté du rite de la prière canonique (*çalât*) rapportée aux actes divins (*al-af'âl*), la perfection de l'union nuptiale (*al-nikâh*) rapportée à l'Essence divine (*al-dhât*)[188].

Dans chacun de ces 3 derniers aspects, il y en a encore trois: le parfum est un lien (*çila*) entre le sentant et le senti, la prière rituelle (*çâlat*) est un lien entre celui qui l'accomplit (*al-muççalî*) et le Principe (*al-haqq*), et le mariage est un lien entre l'agent et le patient...les actes accomplis dans la prière rituelle comprennent trois mouvements que mentionne le *sheikh* dans ce *façç:* la station debout revient à un mouvement vertical correspondant au monde de l'homme, à l'élément feu, et au mouvement [phonétique] d'ouverture (*fath*) au moyen de la lettre *alif*[189]*;* l'inclination revient à un mouvement horizontal correspondant au monde animal, à l'élément eau, et au mouvement d'élévation (*raf'*) au moyen de la lettre *wâw;* la prosternation revient à un mouvement d'inclination, correspondant au monde végétal, et au mouvement d'abaissement (*khafd*) au moyen de la lettre *yâ'*, et à l'élément terre.

L'ensemble se rapporte à la « *lettre qui descend* » (*al-harf al-hâwî*), sur laquelle repose la station initiatique (*maqâm*) du nommé « *Tombé du tapis fils de celui qui tombe du Trône (saqît al-rafraf ibn sâqit al-'arsh)* », possesseur du verset: « *Par l'étoile quand elle descend (hawâ)* » de la sourate « *L'étoile* »[190] dans laquelle est mentionné le voyage ascensionnel (*mi'râj*) de l'Envoyé d'*Allâh*.

La descente (*huwiy*) est ici le retour vers la manifestation (*al-khalq*) après la montée vers le Principe (*al-haqq*) sur la monture *al-burâq* et le tapis (*rafraf*) d'Ahmad dans la prière (*çalât*) éternelle. La somme des nombres de ces trois lettres ou mouvements rituels [de la *çalât*]: *alîf* + *wâw* + *yâ'* =1+6+10=17 est le nombre des

---

tiennent à l'unité de la tradition islamique, des notions qui relèvent formellement de l'aspect religieux de l'Islam. L'intelligence de la doctrine impose dans ce cas la transposition métaphysique adéquate qui, comme le remarque R. Guénon, « *est toujours possible pour la signification des rites religieux, aussi bien que pour la doctrine théologique à laquelle ils sont liés* » (*Introduction générale...*, chap. VII, éd. 1976). En ce qui concerne les rapports de la notion de « création » avec celle de « manifestation », R. Guénon précise d'autre part: « *Qu'il s'agisse de la manifestation considérée métaphysiquement ou de la création, la dépendance complète des êtres manifestés, en tout ce qu'ils sont réellement, à l'égard du Principe, est affirmée tout aussi nettement et expressément dans un cas que dans l'autre; c'est seulement dans la façon plus précise dont cette dépendance est envisagée de part et d'autre qu'apparaît une différence caractéristique, qui correspond très exactement à celle des deux points de vue. Au point de vue métaphysique, cette dépendance est en même temps une « participation »: dans toute la mesure de ce qu'ils ont de réalité en eux, les êtres participent du Principe...il y a dans cette participation comme un lien avec celui-ci, donc un lien entre le manifesté et le non-manifesté, qui permet aux êtres de dépasser la condition relative inhérente à la manifestation...personne n'oserait certes contester que l'Islamisme, quant à son côté religieux ou exotérique, soit au moins aussi créationniste que peut l'être le Christianisme lui-même; cela n'empêche pas que, dans son aspect ésotérique, il y a un certain niveau à partir duquel l'idée de création disparaît. Ainsi il est un aphorisme suivant lequel "le çûfi (on doit faire attention qu'il ne s'agit pas ici du simple mutaçawwif) n'est pas créé (Eç-Çûfi lam yukhlaq) "; cela revient à dire que son état est au-delà de la condition de " créature ", et en effet, en tant qu'il a réalisé l' " Identité Suprême ", donc qu'il est actuellement identique au Principe ou à l'Incréé, il ne peut nécessairement être lui-même qu'incréé. Là le point de vue religieux est non moins nécessairement dépassé, pour faire place au point de vue métaphysique pur...* » (*Création et manifestation*, 1937).

[185] D'après M. Vâlsan: « *Le symbole de l'Etendard (al-Liwâ') est mentionné dans le hadîth suivant: "Adam et aussi ceux qui lui sont subordonnés se trouvent sous mon Etendard". Dans les Futûhât (cf.* chap. 73, quest. 76-77*), Muhyi-d-Dîn Ibn Arabi explique qu'il s'agit de l'Etendard de la Louange divine (Liwâ'u-l-hamd)* » (*op. cit.; cf.* aussi, C.-A. Gilis, *Les sept étendards..., op. cit.*).

[186] *qabda:* « *saisie, poignée, emprise de la main* », avec l'idée de contraction et de coagulation. Rapportée à la divinité, c'est le conditionnement par lequel une possibilité devient manifeste. Ibn Arabi en donne la définition suivante dans cette réponse 120 du questionnaire de Tirmidhî: « *l' " emprise divine (qabda)", en vérité, est Sa parole: " Allâh a l'emprise sur toute chose "* (Cor. IV, 126), *et qui a emprise sur toi te saisit, car tu ne peux t'échapper lorsque tu es "dans sa poignée "; autrement dit, il n'y a pas d'être particulier, autre qu'Allâh, parmi les possibilités* [de manifestation], *qui ne soit lié par un rapport divin et une réalité seigneuriale qu'on appelle Noms divins: toute possibilité est sous l'emprise (qabda) d'une réalité divine (haqîqa ilâhiyya)* »; plus loin, au sujet de la lettre *jîm: « sache que l'"emprise " enveloppe « ce qui est pris » selon 14 sections et 5 autres parties; de ces 14 sections se manifeste la moitié* [visible] *du cycle cosmique (dâ'ira al-falak) constituée de 14 demeures (manzila); c'est la même chose pour* [l'autre moitié] *invisible. Ces sections contiennent toutes les lettres exceptée la lettre jîm qui est exemptée...* »

[187] A cette triade d'aspects divins: majesté, beauté, perfection, correspondent respectivement le non-manifesté, le manifesté, et la synthèse des deux aspects qui est perfection et connaissance totale représentée encore par le *barzakh* muhammadien. On peut remarquer en passant les correspondances avec certains aspects de la tradition tantrique: le *kâmakalâ*, symbole triangulaire du Verbe divin (*shabdabrahman*) et, plus généralement, la triade *shiva, shakti*, et l'union érotique des deux (*maithuna*) symbolisant la perfection.

[188] Allusion au *hadîth* commenté dans le chapitre des *fuçûç* consacré au verbe muhammadien (trad. Gilis, p.688)

[189] Dans le grammaire arabe, on distingue trois vocalisations (équivalant aux voyelles *a, u, i*): *al-fath* (litt.: « *ouverture* ») désigne le son *a* et correspond à la lettre *alif; al-raf'* (litt.: l'élévation) désigne le son *u (ou)* et correspond à la lettre *wâw; al-khafd* (litt.: « *abaissement* » désigne le son *i* et correspond à la lettre *yâ'*. Dans l'ésotérisme islamique, le symbolisme trinitaire des trois lettres *alif, wâw, mîm* comprend de multiples significations, tant métaphysiques que cosmologiques, sur lesquelles Ibn Arabi revient souvent dans ses écrits (sur l'application au rite islamique d'union, (ou « prière »), voir par ex., C.-A. Gilis, *Les mouvements de la prière universelle* [*Etudes complémentaires sur le califat*, Paris, 1994]).

[190] Cor. LIII, 1.

rak'a[191] obligatoires quotidiennes de la prière rituelle[192] et celui des qualités des lettres (*çifât al-hurûf*)[193]. En comptant la « prière » du *witr* accomplie par l'Envoyé d'*Allâh*[194], qui comprend 11 *rak'a*, on obtient: 17+11=28 qui est le nombre de tous les degrés (voir ce que dit le *sheikh* au sujet du nommé « *Tombé du tapis fils de celui qui tombe du Trône (saqît al-rafraf ibn sâqit al-'arsh)* » dans le chap. 73[195] et dans le chap. 351[196] des *futûhât*.

A cette somme des [trois lettres associées à la *çalât* dans le mouvement de] « *celui qui descend (al-hâwî)* » correspond l'élément air qui est le lieu de manifestation des lettres et des motions (*harakât*), comme le souffle d'*al-rahmân* est le lieu de manifestation de l'*alif* du monde spirituel (*al-malakût*), le *wâw* du monde intermédiaire et central (*al-jabarût al-awsat*), et le *yâ'* du monde inférieur. L'*alif* du nom *ahmad* se rapporte à la station debout, le *hâ'* à l'inclination, le *mîm* à la prosternation, et le *dâl* à la station assise (*julûs*) qui est une allusion à la permanence

[191] Mouvement de base de la prière canonique (*çalât*) islamique.

[192] La « prière » du matin en comprend 2, les deux « prières » de l'après-midi 4 chacune, celle du coucher du soleil 3, et celle de la nuit 4. Rappelons qu'ici, les expressions « prière » ou « prière rituelle » traduisent, selon l'usage, le mot *çalât* désignant le rite central de l'Islam qui constitue en réalité un rite d'union (*çila*) dont la prière (ou demande) proprement dite n'est qu'un des éléments.

[193] Les « qualités des lettres (*çifât al-hurûf*) » sont leurs caractéristiques relatives à la façon dont elles sont articulées et prononcées dans l'appareil phonatoire; on distingue 17 catégories, notamment les « lettres prononcées avec légèreté sans bouger la bouche (*hurûf al-hams*) »: ث ه ش خ ص ف س ك ت; les « lettres du sifflement (*hurûf al-çafîr*) »: ص س ز; les « lettres produites par un mouvement à forte vibration(*hurûf al-qalqala*) »: ج د ق ط ب; les « lettres prononcées la langue contre le palais (*hurûf al-itbâq*) [emphatiques]»: ص ض ط ظ;...etc.

[194] « Prière » spéciale accomplie quotidiennement par le Prophète. Le *witr* ordinaire du musulman comprend une *rak'a* unique qui termine le cycle des « prières » quotidiennes.

[195] Ed. classique *Dar Sader*, II, p.14

[196] *ibidem*, III, p.228: « *j'ai vu à Qonya, dans une assemblée, une personne divine (sharç ilâhî) qu'on appelait "Tombé du tapis fils de celui qui tombe du Trône"; et j'ai vu à Fez, parmi les gens qui sont tombés, une personne qui brûlait dans le four. Je l'accompagnai et il trouva profit auprès de nous. Il y a parmi les gens de la voie un groupe qui se détourne de ceux qui tombent (al-sâqitîn). La raison en est qu'ils ne sont pas parvenus, dans la connaissance d'Allâh, à la station où ils Le voient comme essence ('ayn) de toute chose. Et l'ayant ainsi délimité, ils se détournent de ceux qui leur sont apparus comme étant tombés de cette station divine qu'ils ont limitée, parce qu'ils les considèrent comme étant éloignés d'Allâh. Il n'y a pas chez les savants par Allâh une telle tendance à s'en détourner, du fait que, dans l'état de stabilité (thubût) comme dans l'état de chute (suqût), ils ne sortent pas de la station divine (al-maqâm al-ilâhî). Malgré leur sortie de la station de la félicité, pour eux la chute n'a pas d'effet, et ils portent une attention généreuse et bienveillante (rahma), empreinte de science et de connaissance, à celui qui est tombé, car ils savent où se produit la chute comme celui qui tombe. Allâh a levé l'objection pour eux comme pour ceux qui sont près de Lui. Et cela témoigne de la plus immense sollicitude de la part de celui qui possède, auprès d'Allâh, l'intelligence à leur sujet alors qu'ils ne sont pas conscients, et que seuls les savants par Allâh le sont. Allâh dit: "pas une feuille ne tombe sans qu'Il ne le sache"* (Cor. VI, 59)*; et elle ne tombe que par la crainte d'Allâh, de même qu'Il dit: "et parmi elles, il en est qui tombent par crainte d'Allâh"* (Cor. II, 74). *La descente (hubût) est une chute (suqût) rapide dépourvue de libre choix, car son origine est la contrainte; tel est son statut qui se manifeste chez « ceux qui tombent (al-sâqitîn) »* ». Ce récit est particulièrement intéressant parce qu'il montre que la véritable connaissance est au-delà de la distinction du non-manifesté et du manifesté en intégrant parfaitement les aspects ascendant et descendant de la réalisation (pour l'autre référence à ce même personnage dans le chap. 73 des *futûhât*, *cf.* l'édition O.Y., XI, p. 328).

(*daymûma*)[197] de la prière rituelle et correspond, parmi les êtres engendrés (*al-muwalladât*), au monde des minéraux et des corps solides dans lequel s'incarne[198] (*tajassada*), comme le dit le *sheikh*, la perfection de la servitude spirituelle (*kamâl al-'ubûdiyya*)[199].

Celui qui examine attentivement les secrets de la prière rituelle la trouvera unifiant toute chose louangée (*mahmûd*)[200]. La communauté muhammadienne s'est singularisée en suivant son prophète et le Coran dans la perfection de l'union, caractérisée par le jour du vendredi (*jum'a*)[201], la nuit de l'union (*jam'*), c'est-à-dire la nuit du destin (*qadr*), les rites (*'ibâdât*) unifiants, et l'antique maison d'*Allâh* qui se trouve à « *Bakka, comme bénédiction et guidance pour les mondes* »[202]. C'est pourquoi elle possède la suprématie (*haymana*) sur tout ce qui subsiste des communautés traditionnelles [antérieures].

A ce sujet, dans la section du chap. 559 des *futûhât* consacrée à la présence spirituelle (*hadra*) du Nom divin « *Le Préservateur (al-muhaymin)* », le *sheikh* dit: « *Sache que c'est depuis cette présence qu'Allâh a manifesté spécialement le livre nommé Coran, ce qui est une exception dans l'ensemble des écritures sacrées révélées. Parmi les communautés traditionnelles (umma) d'un prophète ou d'un envoyé, cette communauté muhammadienne est la seule qu'Allâh a manifestée (khalaqa) à partir de cette présence spirituelle; c'est la meilleure communauté suscitée pour les hommes, et c'est pourquoi Allâh a fait descendre dans le Coran, au sujet du droit de cette communauté: "afin que vous soyez témoins devant les gens, et que l'envoyé le soit devant vous..."*[203]*. Nous viendrons au jour de la Résurrection, précédés par le Coran, tandis que nous précèderons l'ensemble des gens le jour de la Résurrection*...etc ».

Le propos du *Sheikh* dans ce *façç*, concernant l'union nuptiale (*jimâ'*), les « *sommes des paroles* », l'aspect totalisateur (*jam'iya*)[204] de la prière rituelle, et la sourate *al-fâtiha*, dérivent du Nom divin: « *Celui qui unit* ».

[197] Cette durée sans fin (sens de *daymûma*) se comprend aussi comme permanence et stabilité dans l'état de réalisation, conformément au symbolisme du *julûs*, la station assise qui termine la *çalât*.

[198] D'un point de vue alchimique, ce symbole appliqué à la position assise dans la « prière » islamique est analogue à la « *fixation de l'esprit* », « *spiritualiser le corps et corporifier l'esprit* » étant les deux phases de la transmutation des éléments de l'être opérée par le *barzakh* muhammadien.

[199] On peut remarquer que la valeur numérique du nom *ahmad* selon le petit comput est 17, qui est le nombre des *rak'a* obligatoires des « prières » islamiques quotidiennes. Sa valeur numérique selon le grand comput est 53, qui est aussi le nombre de la lettre *jîm*. [note de l'auteur]

[200] Voir à ce sujet l'ouvrage d'Ibn Arabi: « *les Révélations de Mossoul (al-tanazzulât al-mawsiliyya)* » et le chap. 69 des *futûhât*. [note de l'auteur]

[201] Le jour du vendredi, qui est en Islam celui de l'assemblée des musulmans à la mosquée, se dit en arabe *jum'a*, mot de la même racine que *jam'* (« *union, synthèse* ») et *jamî'a* (« *réunion, assemblée* »).

[202] *Cf.* Cor. III, 96.

[203] Cor., II, 143: « *Et c'est ainsi que nous vous avons placés en tant que communauté traditionnelle du juste milieu (wasat), afin que vous soyez témoins devant les gens et que l'envoyé soit témoin devant vous...* »; il est intéressant de remarquer ici la notion de « *juste milieu* » (*wasat*) appliquée à la *umma* muhammadienne, qui atteste de son caractère axial et central, en rapport avec la position cyclique de l'Islam. Ce symbolisme du juste milieu renvoie à la position du *barzakh* muhammadien et à la situation virtuelle de sa *umma* au centre du monde.

[204] *jam'iya* signifie « *recueillement* », c'est le pouvoir de concentration des puissances de l'être que permet, lorsqu'il est effectué correctement, l'accomplissement du rite d'union (*çâlat*).

Ses propos sur les femmes, l'homme et la femme, l'être humain, dérivent du degré de l'Etre qui se manifeste par l'orientation de « *celui qui totalise* », c'est-à-dire l'être humain.

Ce qu'il dit encore au sujet de ce qui est postérieur (*ta'khîr*) et du délai (*nus'a*)[205], comme: « *Il a commencé par la mention des femmes et terminé par la çalât* »[206], et: « *Il avait à l'esprit leur postériorité* [celle des femmes] *dans l'existence par rapport à la sienne* [l'existence de l'homme]... »[207]...etc, correspond à la demeure céleste rattachée à ce vingt-septième degré qui est « *La branche postérieure* »; et le mot « *branche (far')* » est répété plusieurs fois dans le chapitre.

Quant à son propos sur « *l'amplitude (was')* » et la puissance matricielle, il se réfère aussi à l'amplitude du cœur humain et à la puissance matricielle du sexe féminin (*rahim*)...

Tout cela renvoie à la sourate de ce *façç* totalisateur (*jâmi'*) muhammadien qui est, comme nous l'expliquerons plus loin, la sourate muhammadienne synthétique dont la demeure se trouve au chapitre 383 des *futûhât*. Elle est appelée par le *sheikh*: « *demeure de l'immensité totalisant les immensités, procédant de la présence muhammadienne spéciale (ikhtiçâçiyya)* ». Le paragraphe qui lui est réservé dans le chapitre 559 [des *futûhât*] s'intitule: « *La présence totalisatrice des choses utiles (al-umûr al-nâfi'a)* », c'est-à-dire la sourate qui est « *la mère du livre* », et dont le *sheikh* dit dans sa réponse à une autre question de Tirmidhî[208]: « *quelle est la signification ésotérique (ta'wîl) de "la mère du livre"?: La mère est celle qui rassemble...Muhammad a reçu les "sommes des paroles" et sa loi sacrée (sharî'a)*[209] *contient toutes les autres...[Allâh] lui a donné la mère du livre qui contient toutes les écritures sacrées; et Il en a manifesté pour nous un résumé composé de sept versets qui contiennent la totalité des versets de la même façon que les sept attributs divins contiennent tous les Noms divins...[Allâh] l'a gardé pour lui et pour cette communauté, afin de se distinguer des prophètes par la précellence (taqaddum); il est le plus grand des imâms et sa communauté*[210]*, dans laquelle il est apparu, est la meilleure des communautés car il s'est manifesté en elle par sa forme* [intégrale : corps et esprit]... »...etc.

Le *sheikh* a fait allusion, à la fin du *façç* précédent de Khâlid, à cette idée d'union (*jam'iya*) manifeste dans le *façç* muhammadien en mentionnant deux fois le mot « *groupe (jamâ'a)* » et une fois le mot « *réunissent (jami'û)* »; et il termine le chapitre en disant: « [réaliser la] *station de l'union (maqâm al-jam') entre les deux choses et obtenir les deux salaires* »[211]...La sourate *al-fâtiha* est l'union entre le Principe et la manifestation, et l'esprit (*al-rûh*) de la prière rituelle: sa première moitié revient purement à *Allâh*, l'autre moitié au serviteur, et sa partie médiane [comprenant l'unique verset suivant] joint et unit [les deux moitiés complémentaires]: « *C'est Toi que nous adorons et c'est Toi dont nous demandons l'assistance* »[212].

---

[205] Il y a ici un jeu de mots entre le terme *nus'a* qui signifie « *retard* » et le terme voisin *nisâ'* qui est un nom collectif signifiant « *les femmes* » (*cf.* trad. Gilis, p.698, note 72).
[206] Ttrad. Gilis p. 688.
[207] *ibidem*, p. 696.
[208] Question 154 (éd. O.Y., XIII, p. 236).
[209] Rappellons que le terme *sharî'a* s'applique normalement à l'aspect extérieur et exotérique, et plus généralement rituel, de la tradition islamique, a le sens général de « *voie, route* », et qu'il correspond à l'idée indienne de *mânavadharma* ou « *loi de manou* » comme à celle de forme traditionnelle. C'est dans ce dernier sens que l'emploie ici Ibn Arabi.
[210] Les mots *umm:* « *mère* » et *umma:* « *communauté* » (et particulièrement la communauté musulmane) sont issus de la même racine *aMaMa*.
[211] Trad. Gilis, p. 677.
[212] Cor. I, 5.

VINGT-SIXIÈME DEGRÉ

CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DU « *FONDEMENT UNIVERSEL* (*çamadiyya*) »[213] DANS UN VERBE DE KHÂLID

DÉPENDANT DU NOM « *LE SUBTIL (al-latîf)* », DU DEGRÉ DES *JINN*, DE LA LETTRE *bâ'* (ب), ET DE LA DEMEURE « *LA BRANCHE ANTERIEURE (al-far' al-muqaddam)* »[214]

La présence spirituelle correspondant au Nom divin « *Celui qui réunit (al-jâmi')* » se propage nécessairement dans la totalité des degrés de L'Etre, inconditionnés et conditionnés. Il faut donc qu'elle se caractérise par l'extrême subtilité (*lutf*)[215]. C'est pourquoi le Nom divin « *Le subtil (al-latîf)* » régit le vingt-sixième degré de l'Etre, c'est-à-dire, la manifestation des mondes des *jinn* qui se distinguent par leur qualité de subtilité[216], de sorte que ce qui est le plus subtil dans l'être humain, c'est-à-dire son sens de vision (*baçar*), ne peut les appréhender que par la rupture de l'ordre naturel[217]. Le Coran dit ainsi: « ...*Certes Il vous voit, Lui et Ses consorts, par là où vous ne Le voyez pas* »[218]. Le Très-Haut a lié l'impossibilité pour les regards de Le saisir à Son nom « *Le subtil* » en disant: « *Les regards ne Le saisissent pas tandis qu'Il saisit les regards, Il est le Subtil, l'Informé* »[219]. C'est pourquoi, dans la section 36 du chapitre 198 des *futûhât*, où il traite de ce degré de l'Etre et explique quelques aspects de la nature subtile des *jinn*, le *sheikh* dit: « *Sache que les esprits ignés (al-arwâh al-nâriyya) dans la forme corporelle sont dans un rapport d'étroite correspondance avec la manifestation divine (tajallî) dans les*

---

[213] *Çamadiyya:* qui est relatif au nom divin *al-çamad*. Dans le passage du chapitre 558 des *futûhât* consacré à la « *présence spirituelle (hadra)* » du nom *al-çamad* », Ibn Arabi explique la signification de ce nom: « *Cette présence (hadra) est celle du refuge (iltijâ') et de l'appui (istinâd). Tout être dépendant (faqîr) y trouve refuge en prenant appui sur une chose (amr mâ) sachant que cette chose dont il dépend dans cette présence spirituelle est indépendante de celle-ci, mais qu'elle fait partie de ces choses dont il a besoin sous le rapport de leur cause seconde (sabab). Cette chose possède-t-elle l'indépendance de soi énoncée par la parole coranique: "Allâh est certes Indépendant à l'égard des mondes"* [Cor. III, 97], *ou non ? Bien qu'il ne soit pas nécessaire d'examiner ici cette question, on dira à celui qu'elle préoccuperait que cette présence spirituelle permet de connaître ce que sont ces choses dont les êtres dépendants ont besoin sous le rapport de leur cause seconde, et si elles se trouvent dans les trésors gardés par cette* [présence spirituelle], *selon la parole coranique: "Il n'y a rien dont les trésors ne soient auprès de Nous"* [Cor. XV, 21], *car elles ne sont rien d'autre que l'essence même de cette présence spirituelle. Si tu as bien compris la question, tu sauras que le Principe divin (al-haqq), en tant qu'il n'y a rien dont les trésors ne soient auprès de Lui, c'est le Fondement* [ou le « *Soutien* »] *universel (al-çamad)*». D. Gril remarque au sujet du nom *al-çamad* qu'il « *peut se traduire par le "Recours universel" mais aussi par le "Plein", le "Sans-vide", car sa racine nous ramène encore au sens de "roc"...* » (*Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux*, Paris, 1984).
[214] La vingt-sixième mansion lunaire; *litt.:* « *la branche antérieure* », nom de l'une de deux étoiles, appelées *furû'*, dans la constellation du Poisson (l'autre, qui désigne la vingt-septième mansion, est appelée « *la branche postérieure* »; *cf.* chapitre du verbe muhammadien).
[215] Le nom divin *al-latîf* est rendu par « *subtil* », pour désigner les modalités de manifestation de l'esprit dans l'ordre subtil et spirituel, par opposition au monde grossier. Mais il a aussi le sens de « *ce qui pénètre tout* », qui est l'aspect particulièrement visé ici, à propos de la diffusion dans tous les degrés de l'Etre de la puissance représentée par le nom synthétique *al-jâmi'*.
[216] Les *jinn* appartiennent au monde subtil ou psychique, intermédiaire entre le monde physique et le monde spirituel.
[217] *Cf. infra*, verbe d'Elie et verbe de Jacob.
[218] Cor. VII, 27.
[219] Cor. VI, 103.

formes visibles à l'œil du corps humain. Et ce qui, dans ce domaine, est dans un rapport de proximité, est plus fort (aqwâ) en subtilité que ce qui est plus éloigné...Si tu dis qu'on a pourtant rattaché le Nom divin "Celui qui l'emporte par la force" aux esprits angéliques, malgré la présence en eux de cette subtilité procédant du nom "Le Subtil", tu as dit vrai. Sache cependant que je ne prends en considèration le Nom divin assigné à la production (ijâd) d'une catégorie de possibles que parce qu'il la domine et la régit effectivement, bien qu'un possible (mumkin) ne se manifeste que par suite de l'influence exercée par les Noms divins rattachés aux êtres qu'il contient. Mais l'un de ces noms, dans ce possible déterminé, est plus fort que les autres et le régit davantage, et c'est pourquoi nous le mettons spécialement en rapport avec [ce possible]... ».

Le *sheikh* appelle les *jinn* « *les esprits intermédiaires (al-arwâh al-barzakhiyya)* ». Il indique, par exemple, dans le chapitre 22 des *futûhât*, que la sourate « *Les jinn* » est la demeure des esprits intermédiaires, parmi les demeures du Commandement: « *Dis: J'ai reçu la révélation qu'un groupe de jinn écouta et dit:"Nous avons certes écouté une lecture étonnante...Il y avait, parmi les gens, des hommes qui prenaient refuge auprès des jinn et qui devinrent plus méchants..."* »[220]: ils prirent refuge auprès d'eux, c'est-à-dire qu'il s'appuyèrent[221] sur eux pour régler leurs affaires.

De là découle le rapport de ce degré de la subtilité avec Khâlid ibn Sinân, sa sagesse étant décrite ainsi par le *sheikh*: « *Quant à la sagesse de Khâlid ibn Sinân, elle apparut quand il prétendit à la prophétie* [relevant du monde] *intermédiaire...Il ne reçut pas l'ordre de transmettre* [un message divin] », mais souhaita « *prendre part* [à cette fonction prophétique] *dans le monde intermédiaire* »[222]. Khâlid est celui qui éteignit le feu déclaré au pays des 'Abs[223], et l'élément naturel le plus proche des *jinn* et du monde intermédiaire est le feu à cause de son caractère subtil. D'ailleurs, les *jinn* sont formés « *d'un feu sans fumée* »[224]. Le *sheikh* parle dans ce chapitre du souhait (*umniya*) et de sa rétribution (*ajr*)[225] parce qu'ils sont intermédiaires (*barzakhî*) entre une action effective d'ordre sensible et une raison spirituelle d'ordre intelligible, autrement dit qu'ils constituent un degré intermédiaire (*barzakh*) entre l'esprit pur (*al-rûh al-mujarrad*) et les sens, comme le sont les *jinn*. De nombreux souhaits ou vœux, dans le for intérieur de l'être humain, procèdent de suggestions psychiques des *jinn*. Et l'activité psychique humaine correspond au monde des *jinn* du fait même de la subtilité et de la rapidité du changement de ses formes.

Quant à la qualification de la sagesse de Khâlid comme relative au « *Fondement universel* », elle comprend plusieurs aspects:
— premièrement: la tradition rapporte que l'une des filles de la lignée de Khâlid alla voir l'Envoyé d'*Allâh* qui lui dit: « *Bienvenue à la fille d'un prophète que son peuple a négligé* ». Elle écouta le prophète Muhammad réciter la sourate coranique *al-ikhlâç*[226] et lui dit: « *Khâlid récitait quelque chose de semblable*». Le Nom divin *al-çamad* n'apparaît dans le Coran que dans cette sourate *al-ikhlâç*. L'invocation pratiquée spécialement par Khâlid était:« *Allâh, l'Unique, le Fondement universel* ».
— deuxièmement: les récits traditionnels de la vie de Khâlid rapportent que les gens de son peuple trouvaient auprès de lui protection contre les calamités, c'est-à-dire qu'ils s'appuyaient sur lui pour le règlement de leurs affaires et l'éloignement du

[220] Cor. LVII, 1-6.
[221] *yaçmadûn:* verbe *çamada: « se diriger vers, s'appuyer sur...qn* ou *qch* », de la même racine (*ÇaMaDa*) que le nom divin *al-çamad*.
[222] *Cf.* trad. Gilis, pp. 675-676.
[223] Tribu du nord de l'Arabie.
[224] Cor. LV, 15.
[225] *Cf.* trad. Gilis, p. 676-677.
[226] Cor. CXII.

malheur, afin qu'*Allâh* les éclaire. Le mode de réalisation de Khâlid est régi par le Nom divin « *Le Fondement universel* ». Le « *fer de lance (sinân)* »[227] est un symbole de l'Unité comme de l'idée de fondement ou de soutien universel (*çamadiyya*).
— troisièmement: dans la langue arabe, *khâlid* (« *éternel, établi pour toujours* ») signifie *çâmid*[228]. On dit *akhlada:* « *s'appuyer sur, incliner vers qch; s'arrêter, séjourner...* », comme on dit: « *prendre refuge (lajaha)* », « *prendre appui (istanada)* », « *se diriger vers, avoir recours à, qn ou qch (çamada ilâ)* », et aussi dans le Coran l'expression: « *...mais il inclina (akhlada) vers la terre...* »[229]. De là la corrélation de sens entre les qualificatifs *khâlid* et *çâmid*.
— quatrièmement: le mot *khawâlid*[230] désigne dans la langue les rochers et les montagnes parce qu'elles résistent[231] au cours du temps. Le mot *çamd*[232] a également le sens de « *plein, dépourvu de vide* », comme un rocher immuable (*khâlid*). Le *sheikh* dit dans le chapitre précédent, consacré au verbe de Moïse, que les envoyés divins, les prophètes et les initiés accomplis (*al-kummâl*) sont pareils aux montagnes immuables: « *...Leurs pouvoirs* — il s'agit des magiciens de Pharaon —, *par rapport à celui de Moïse, sont comme des monticules (habl)*[233] *relativement à de hautes montagnes* »[234]. Car le mot *habl* signifie « *petit monticule* »...et on compare les montagnes (*jibâl*) à des « *pieux, piliers (awtâd)* » en leur donnant ce nom[235].

Dans *L'épître de l'unification de l'être*[236], que le *sheikh* a dédié à un nommé Sakhr Ibn Sinân, se trouve une claire allusion au rapport du rocher (*sakhr*) avec Khâlid Ibn Sinân qui a plusieurs noms, parmi lesquels Jânn Ibn Jânn[237], celui-ci correspondant au degré des *jinn* dans ce chapitre consacré à Khâlid. Dans cette même épître, Sahkr Ibn Sinân symbolise le *sheikh* al-akbar lui-même, tous les deux étant de même lignée arabe et possédant en commun la station de l'esseulement spirituel (*al-maqâm al-fardî*) dépendant du nom « *Le Fondement universel* ». Ils sont tous deux chefs des *afrâd* « *rapprochés (muqarrabîn)* »[238]. Khâlid est antérieur à la mission prophétique de l'Envoyé d'*Allâh* tandis que le *sheikh* al-akbar lui est postérieur. D'autre part, Khâlid représente la station spirituelle des *afrâd* dans la tradition abrahamique *hanîfite*[239] permanente (*çamadiyya*) et perpétuée jusqu'à la fin des temps.
— cinquièmement: Al-Dârimî[240] rapporte, d'après Ibn 'Abbâs, une histoire sur Khâlid Ibn Sinân et le Phénix (*'anqâ'*), l'oiseau symbolique tournoyant au-dessus du sommet de la montagne Qâf qui entoure la terre. C'est de cet oiseau que parle le *sheikh* dans son épître à Sakhr Ibn Sinân, intitulée aussi: *L'arbre et les quatre oiseaux*, où le Phénix est un symbole du degré de la Poussière primordiale (*al-habâ'*), appelée aussi *al-hayûlâ*[241], qui est celui du quatrième degré de l'Etre (*martaba kawniyya*) correspondant au *façç* d'Idrîs. On trouve en effet ici le rapport entre Idrîs et Khâlid

[227] Ce mot *sinân* fait partie du nom de Khâlid: *Khâlid ibn Sinân*.
[228] Nom d'agent de *çamad:* « *immuable, posé fixement, massif* ».
[229] Cor. VII, 176.
[230] Pl. de *khâlid*.
[231] *tasmudu*, litt.: elles restent fixes, immuables.
[232] Nom d'action du verbe *ÇaMaDa* (*cf. supra* note 233).
[233] *habl*, pl. *hibâl*.
[234] *Cf.* trad. Gilis, p. 659
[235] Le mot *awtâd*, pl. de *watad* qui signifie proprement un pieu solidement planté et plus spécialement un pilier de tente, sert par analogie à désigner les hautes montagnes supportant, en quelque sorte, le monde, comme les pieux soutiennent la tente.
[236] *risâla al-ittihâd al-kawnî...; cf.* trad. D. Gril, *Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux*, Paris, 1984.
[237] Litt.: « *jinn fils de jinn* ».
[238] *Cf. supra*, chapitre du 28e degré sigillaire, note 155.
[239] *Cf. infra*, chap. du verbe d'Abraham, note 772.
[240] Auteur (IXe siècle JC) d'un recueil classique de *hadîth*, *al-musnad*.
[241] *Cf. infra*, chap. du verbe d'Idrîs et note 790.

d'une part, celui entre la Poussière primordiale et les *jinn* d'autre part, enfin celui entre les cieux régissant la production de ces deux degrés de l'Etre et le soutien spirituel (*imdâd*) des deux chapitres représentés respectivement par les qualités divines: « *Le Dernier, Le Très-Saint (al-âkhir al-quddûs)* » et « *Le Subtil, le Fondement universel (al-latîf, al-çamad)* ». Idrîs précède le premier des envoyés divins, Noé, tandis que Khâlid précède dans le temps le dernier d'entre eux, Muhammad. Rien n'est plus subtil dans les degrés de l'Etre que la Poussière primordiale puisqu'elle est le lieu de manifestation (*majlâ*) de toutes les formes, de même que les *jinn* peuvent prendre n'importe laquelle de ces formes selon leur volonté. Le feu est l'élément subtil et sa manifestation la plus éminente dans ce bas-monde est le soleil. Or Idrîs est le pôle de la sphère céleste du soleil située au quatrième ciel.

VINGT-CINQUIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE SUPÉRIEURE (*'alawiyya*) DANS UN VERBE MOÏSIAQUE
DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI L'EMPORTE PAR LA FORCE (al-qawî)* »[242], DU DEGRÉ DES ANGES, DE LA LETTRE « ف », ET DE LA DEMEURE DE « *LA TENTE (akhbiya)*» DANS LE SIGNE ZODIACAL DU VERSEAU

La diffusion du Nom divin « *Le Subtil* (*al-latîf*) »[243] dans l'ensemble des degrés de manifestation entraîne son action contraignante sur la totalité des limitations (*hudûd*) et des conditionnements (*quyûd*), c'est-à-dire la manifestation du Nom divin « *Celui qui l'emporte par la force* » régissant la production du degré des anges.

Dans le Coran, les anges sont rattachés à la force. Le Vrai principiel (*al-haqq*) a qualifié Jibrîl[244] par Sa parole: « *doué de force, établi auprès du possesseur du Trône* »[245]; de même qu'Il a dit de lui: « *Celui qui possède une force immense (shadîd al-quwâ) l'a instruit* »[246]; et aussi: «*...sur lequel veillent de très rudes anges...* »[247]. Certains d'entre eux sont les porteurs du Trône entourant et enveloppant [tous les mondes] (*muhît*); parmi eux est Isrâfîl qui éteint la manifestation (*khalq*) par un souffle (*nafkha*) et la vivifie par un autre. Ils louangent [*Allâh*] nuit et jour sans faiblir car leur force est alimentée par le Nom divin qui régit la production de leur degré, c'est-à-dire « *Celui qui l'emporte par la force (al-qawî)* », ainsi que la production de la lettre *fâ'* et la demeure appelée « *félicité de la tente (sa'd al-akhbiya)* » dans le signe zodiacal aérien des Poissons. La lettre *fâ'* diffuse le souffle dans l'air en vertu de son caractère subtil, qui est celui des anges et des *jinn*, auxquels se rapporte l'expression « *félicité de la tente* », la « tente » étant le voile tandis qu'ils sont les « *bienheureux* (*al-su'adâ'*) » cachés aux regards...Ce qui leur ressemble dans l'homme sont les puissances spirituelles (*quwâ rûhiyya*).

Le prophète qui convient le mieux à la présence [spirituelle] (*hadra*) de la force (*quwa*) est Moïse (*Mûssâ*), à qui la force est attribuée dans le verset 26 de la sourate « *Le récit (al-qiçaç)* »[248]: «*...Il est bien que tu engages celui qui est fort et digne de confiance* »; *Allâh* lui ordonne [d'agir avec] force, dans le verset 145 de la sourate « *Les limbes (al-a'râf)* »: «*...prends-le avec force et commande à ton peuple de le prendre en bonne part* », de même qu'Il ordonne au peuple [de Moïse]: « *...prenez avec force ce que Nous vous avons donné* »[249]. Son histoire est riche des manifestations de la force. Il a entendu directement le Verbe divin et se distingue par la perfection de la puissance auditive (*quwa sam'iyya).* Il a défié Pharaon et son peuple, ainsi que les magiciens, et redressé les errements des fils d'Israël; il a tué le copte d'un coup de poing; il a jeté les tables [de la Loi sacrée] et tiré la barbe de son frère...Dans le « *Le livre de ceux dont le nom commence par 'abd (kitâb al-'abâdila)* », on trouve un chapitre portant le titre: « *'abd-Allâh ibn Mûssâ, serviteur*

---

[242] *Quwâ* a le sens principal de « *force* », mais aussi celui de « *puissance* » par lequel il s'apparente à *qudra*. Certains commentateurs musulmans voient d'ailleurs dans les noms *al-qawî* et *al-qâdir* des synonymes.

[243] Voir l'ordre de procession des Noms divins dans les degrés de manifestation dans le tableau récapitulatif: le nom « *Le Subtil* » correspond au 26e degré et au *façç* de Khâlid. Comme chaque degré de l'Être entraîne la manifestation du degré suivant, il en va de même du nom divin qui le régit. Ainsi, le nom « *Le subtil* » appelle le nom « *Celui qui l'emporte par la force* ».

[244] L'archange Gabriel, transmetteur de la révélation coranique au prophète Muhammad.

[245] Cor. LXXXI, 20.

[246] Cor. LIII, 5. Gabriel a instruit le Prophète Muhammad.

[247] Cor. LXVI, 6.

[248] Cor. XXVIII.

[249] Cor. II, 63.

de "Celui qui l'emporte par la force" ('abd al-qawî) ». C'est pourquoi le *sheikh* emploie dans ce *façç* les mots: « *Celui qui est fort* (*al-qawî*) », « *force* (*quwâ*) » environ six fois au début du chapitre, qui commence par la mention des forces spirituelles que rassemble Moïse de tous les enfants tués à cause de lui[250]; leurs esprits sont pareils aux anges car ils témoignent de la pureté de la nature primordiale (*fitra*). On remarque que le nombre du Nom divin : *qawî* est 116, et qu'il est égal à celui du nom arabe de Moïse : *mûssâ*.

D'autres aspects de la force apparaissent dans ce *façç*, comme la soumission de toute chose à l'Homme Universel, car c'est grâce à la force de sa position supportant le « *dépôt de confiance* (*al-amâna*) » qu'il possède ce pouvoir d'assujettissement, au point que le plus puissant des anges est son serviteur...Le *sheikh* compare la force de Moïse à la haute montagne. Et malgré sa force, il s'effondra inconscient quand son Seigneur se manifesta à la montagne, après sa demande de la vision [divine] (*ru'ya*).

Ainsi le *sheikh*, dans la section 35 du chapitre 198 des *futûhât* qui traite du Nom divin « *Celui qui l'emporte par la force* » et des anges, traite de la question de cette vision: « *Il n'y a pas dans le monde manifesté de puissance (quwa) plus immense que celle de la femme, à cause d'un secret connu par celui seul qui possède la connaissance de ce en quoi se trouve le monde (fima wujida al-'alâm) et du mouvement par lequel le Vrai principiel (al-haqq) l'a porté à l'existence, car il est la résultante de deux prémisses. Celui qui se marie est demandeur, et le demandeur est dépendant; tandis que celle qui est épousée est demandée, et de ce fait possède la puissance ('izza) de ce dont on dépend, et le désir ardent (shahwa) l'emporte sur le demandeur. Maintenant, la position de la femme parmi les êtres (mawjûdât), la présence divine qui la concerne, et ce par quoi elle manifeste la puissance sont choses claires pour toi. Allâh a attiré notre attention sur la puissance qui caractérise la femme dans Sa parole*[251] *au sujet du droit de 'A'isha et de Hafsa*[252]*: "...si vous faites cause commune contre lui..", c'est-à-dire si vous vous entraidez contre lui, "...certes son maître est Allâh... ", c'est-à-dire son protecteur, "...et Gabriel, ceux qui sont droits parmi les croyants et les anges sont ensuite son soutien "; tout cela pour résister à deux femmes.* [*Allâh*] *n'a mentionné que les plus puissants, ceux qui possèdent la vigueur et la force. Les " droits parmi les croyants " agissent par l'énergie spirituelle (himma); c'est le plus puissant des actes. Si tu comprends, tu t'es lancé sur la voie.* [*Allâh*] *a placé* [dans le verset coranique] *les anges, après s'être mentionné Lui-même ainsi que Gabriel et ceux qui sont droits parmi les croyants, au rang des assistants (al-mu'înîn). Il n'y a de force que par Allâh. Il a montré que le Nom divin " Celui qui l'emporte par la force " s'applique davantage aux anges, à cause de la force qu'ils possèdent, qu'à d'autres êtres. Car* [*Allâh*] *les a existenciés à partir de ce Nom divin. Tout ange qu'Allâh a créé à partir des souffles des femmes est le plus fort des anges parce qu'il procède du souffle le plus fort. Le Nom divin " Celui qui l'emporte par la force ", dont procèdent les anges engendrés par les souffles des femmes, a fait d'eux les plus forts parmi les anges. Les anges se caractérisent par la force parce qu'ils sont des lumières, et il n'existe rien qui soit plus fort que la lumière. La caractéristique de la lumière est la manifestation (zuhûr), car c'est par la lumière qu'elle se produit. Toute chose dépend de la manifestation, et ne se manifeste que par la lumière, aussi bien dans le monde supérieur que dans le monde inférieur; Allâh dit: " Allâh est la lumière des cieux et de la terre ". On dit que l'envoyé d'Allâh, quand on lui demanda: " As-tu vu ton seigneur ? ", répondit: "* [c'est] *une lumière, comment le verrais-je ? ". Et il a dit aussi: "Les gloires (subuhât) de Sa face brûlent ce que Son regard a saisi de Sa création (khalq) ".*

---

[250] Ces sont les enfants mâles d'Israël que Pharaon avait ordonné de tuer (*cf.* Cor. II, 47; Cor. VII, 141; *Exode*, I, 16); *Fuçûç*, verbe de Moïse (trad. Gilis, p. 633).
[251] Cor. LXVI, 4.
[252] Deux épouses du prophète Muhammad.

Les gloires sont les lumières. C'est grâce à elles que les choses se manifestent et s'évanouissent. Puisque l'ombre ne peut résister à la lumière, et que le monde est une ombre et le Vrai principiel (al-haqq) une lumière, le monde s'évanouit quand se produit la théophanie[253]*; car la théophanie est lumière tandis que la vision de la conscience individuelle (shuhûd al-nafs)*[254] *est une ombre. L'observateur qui reçoit la théophanie perd sa vision (shuhûd) de lui-même lors de la vision directe (al-ru'ya)*[255] *d'Allâh. Lorsqu'Il déploie le voile, l'ombre apparaît, et alors celui qui voit (al-shâhid) jouit de sa vision. Dans cette section, se trouve une science ('ilm) immense dont on ne peut parler ni divulguer le secret; celui qui la connaît connaît la science de l'origine (çudûr) de la manifestation, et de quelle manière elle s'est produite (kayfiyya); Allâh dit la vérité et guide sur la voie ».*

Considérons de quelle manière le *sheikh* parle dans cette section [des *futûhât*] de la question de la vision de Moïse, à cause de la correspondance entre [cette section] et le *façç* de Moïse fondée sur le fait qu'ils puisent ensemble au Nom divin « *Celui qui l'emporte par la force* ». Son propos sur la femme correspond au passage de ce *façç* où il parle de l'existence du monde comme mouvement d'amour (*haraka al-hubb*), et qui commence ainsi: « *Le mouvement est toujours essentiellement amoureux (hubbiyya)...Il s'enfuit par amour de la délivrance (najâ)...* »[256]. De même qu'il parle de la mère de Moïse, de la femme de Pharaon, et des deux filles de Shu'ayb. Et son propos dans cette section sur la théophanie de la lumière correspond à celui qui se trouve à la fin du *façç* sur la théophanie, ainsi qu'à celui sur la forme du feu que recherchait Moïse pour servir sa famille:

« *Comme le feu de Moïse, il le vit comme étant son besoin*
Alors que c'était la divinité mais il ne le savait pas »

Il ne mentionne le feu en clôture du chapitre que pour introduire le chapitre du *façç* suivant, caractérisé par le Nom divin « *Le subtil (al-latîf)* » tourné vers la production des *jinn* et le verbe de Khâlid dans la sagesse de la subsistance éternelle (*çamadiyya*), la qualité subtile (*lutf*) correspondant à l'élément feu dont sont créés les *jinn*...Et c'est vers le feu que se dirige (*çamada*) Moïse dans la recherche de ce dont il a besoin...tandis qu'à Khâlid se rapporte une histoire de domination du feu[257].

---

[253] *Al-tajallî:* la manifestation principielle, directe et immédiate.
[254] *Al-nafs* n'est pas seulement ici « l'âme individuelle », comme on l'entend habituellement, mais plus précisément, suivant le sens du mot *nafs*, la conscience individuelle de soi (*nafsuhu*); la même idée est rendue dans la doctrine hindoue par *jivâtma*, l'être individuel (litt.: « *le Soi à l'état d'être vivant* ») et particulièrement par *ahamkara:* l'idée d'être soi-même (litt.: « *le fait d'être moi* »).
[255] Dans l'ésotérisme islamique, la vision directe (*ru'ya*) est un symbole de la connaissance métaphysique dont elle possède le même caractère immédiat et spontané, tandis que la « vision testimonielle (*shuhûd*) » laisse subsister la dualité de la distance entre le témoin et son objet. Cependant le « témoin » (*shâhid*), comme le *sakshi* dans le *védanta* indien, reste essentiellement le Principe divin au centre de l'être. Ibn Arabi dit à ce sujet: « *La différence entre la ru'yah et la mushâhadah consiste en ceci que la mushâhadah est la vision (shuhûd) du Témoin (Shâhid) qui réside dans le "cœur", en tant que représentant d'el-Haqq, et qui est conditionné par les " signes (de reconnaissance) " ('alamât), alors que la ru'ya n'est pas définie de la même façon. C'est pourquoi Moïse a dit: " Mon Seigneur, fais-moi voir (arînî) afin que je regarde (anzur) vers Toi ! ", et n'a pas dit: " fais-moi contempler (ashhidnî) ", car Dieu n'était nullement caché à sa contemplation...* » (*Futûhât*, Chap. 209) ; et aussi: « *du fait que la contemplation est précédée par une science ou un signe au sujet du Contemplé — et c'est ce qu'on appelle les "crédos" ('aqâ'id) — en elle se produit soit la reconnaissance, soit la contestation au sujet du Contemplé alors que dans la vision il n'y a que reconnaissance et jamais contestation...Ne voient Allâh que les Parfaits (el-kummal) d'entre les hommes spirituels (er-rijâl) alors que chacun de ceux-ci le contemplent* » (*Futûhât*, Chap. 266 ; traductions de M. Vâlsan, dans *Le livre du nom de majesté* d'Ibn Arabi (*Etudes Traditionnelles*, 1948)].
[256] Fuçûç, Trad. Gilis, p. 645-647.
[257] *ibidem*, voir p.675.

Quant à la qualification de « *supérieure (‘alawiyya)* » attribuée à la sagesse de ce *façç* moïsiaque, elle comprend plusieurs aspects:
— premièrement: Le Nom divin « *Le plus élevé (al-a‘lâ)* » intervient neuf fois dans Le Coran; *Allâh* nomme Moïse par ce nom dans la sourate *TaHa*[258]: « *Nous avons dit: “n’aie pas peur, c’est toi le plus élevé”* » en réplique à la parole de Pharaon dans la sourate « *Celles qui tendent (al-nâzi‘ât)* »[259]: « *Il dit: “je suis votre seigneur le plus élevé”* ». *Allâh* n’a qualifié par ce terme aucun des envoyés excepté Moïse, et sa sagesse est dite « *supérieure (‘alawiyya)* » à cause de l’élévation de son degré dans la prophétie légiférante, du fait qu’*Allâh* s’adressa à lui sans intermédiaire, lui dicta la *thora* de Sa main, et le raffermit par de puissants miracles. C’est le plus grand des pôles des fils d’Israël. Il est le pôle du sixième ciel, celui de la science qui est le plus élevé des dons (*minah*). Et parmi les noms coraniques du pôle: « *Le prototype suprême (al-mathal al-a‘lâ)* ».
— deuxièmement: Comme ce *façç* correspond au degré des anges et à la sagesse supérieure, et que ceux-ci sont qualifiés dans le Coran d’« *assemblée suprême (al-mala’ al-a‘lâ)* », *Allâh* dit: «*...ils n’entendront plus l’assemblée suprême* »[260], et: « *Je ne savais rien de l’assemblée suprême quand ils se querellaient* »[261], et aussi: « *Celui doué de force, fermement établi. Tandis qu’il était à l’horizon suprême* »[262].
— troisièmement: La complémentarité entre Moïse et son frère Aaron. A Aaron correspond le 24e degré régi par le Nom divin « *Celui qui humilie (al-mudhill)* » orienté vers la production du degré le plus inférieur, celui des animaux terrestres; et à Moïse l’opposé, c’est-à-dire l’élévation angélique céleste.

Note: Dans les sections du livre *‘uqlat al-mustawfiz*[263], le *sheikh* mentionne les noms des anges [affectés aux différents] degrés de l’Être; nous en donnons ici le résumé:
— Au monde de la « *Royauté spirituelle (malakût)* »[264] correspondent les esprits sublimes (*al-arwâh al-‘âlûn*) éperdus d’amour (*muhayyamûn*) dans la majesté et la beauté divines. L’Intellect premier (*al-qalam al-a‘lâ*) est l’un d’entre eux, au-dessous duquel vient la Table gardée (*al-lawh al-mahfûz*), puis les quatre anges affectés aux quatre éléments naturels (*arkân al-tabî‘a*) et les esprits retirés dans une « *terre blanche* (*ard baydâ’*) », passionnément absorbés dans la louange et la sanctification sans savoir qu’*Allâh* a créé d’autres êtres qu’eux.
— Au Trône divin (*al-‘arsh*) correspondent ses huit porteurs, ceux qui en sont chargés: ce sont les anges « *donateurs* (*al-wâhibât*) »; [à ce degré] se trouve la station d’Israfîl. Au-dessous de lui se trouvent les anges du monde de la « *poussière primordiale (al-habâ’)* »; puis vient le Piédestal (*al-kursî*) et ses anges « *directeurs* (*al-mudabbirât*) », c’est la station de Mikâ’îl. Au-dessous [du Piédestal] sont les anges du monde de la tenture (*rafraf*)[265], c’est-à-dire les connaissances suprêmes, et le monde des prototypes humains (*al-muthul al-insâniyya*). Au-dessous encore est la sphère des tours zodiacales (*burûj*) dont les anges sont « *les séparateurs* (*al-muqassimât)* », c’est la station de Jibrâ’îl. Au-dessous d’elle se trouvent les anges du monde de la satisfaction divine (*ridwân*) et des jardins paradisiaques. Au-dessous est la sphère des étoiles fixes dont les anges sont « *ceux qui viennent à la suite* (*al-tâliyât*) », c’est la station de Ridwân, l’ange gardien des paradis. Tous ces mondes décrits ci-dessus appartiennent au monde de la perpétuité (*dawâm*) et de la permanence (*baqâ’*)[266].

[258] Cor. XX, 68.
[259] Cor. LXXIX, 24.
[260] Cor. XXXVII, 8.
[261] Cor. XXXVIII, 69.
[262] Cor. LIII, 6-7.
[263] Traité de cosmologie d’Ibn Arabi.
[264] La triade (dans l’ordre ascendant suivant, chez Ibn Arabi): *mulk, jabarût, malakût* est une expression islamique des trois mondes.
[265] *rafraf*, c’est-à-dire: ce qui est étendu, comme un tissu, ou le déploiement des ailes d’un oiseau, d’où: « *tapis, coussin, matelas ; draperie; voûte* », rendu ici par « *tenture* »;

Quant au monde de la transmutation (*istihâla*), c’est le monde d’ici-bas (*al-dunyâ*), comme suit:
Le septième ciel: sa planète est Saturne, ses anges sont « *ceux qui arrachent (al-nâzi‘ât)* ». Entre ce ciel et celui des étoiles fixes sont les anges du monde de la majesté divine (*al-jalâl*), la résidence de Mâlik, l’ange gardien du feu, et celle d’Azrâ’îl l’ange de la mort; au-dessous de ce ciel sont les anges du monde de la beauté divine (*al-jamâl*).
Ensuite vient le sixième ciel: sa planète est Jupiter, ses anges sont « *ceux qui projettent (al-mulqiyât)* » ; le nom de leur chef est : « *Le rapproché (al-muqarrab)* »; au-dessous de ce ciel sont les anges du monde de la vénération (*hayba*).
Ensuite le cinquième ciel: sa planète est Mars, ses anges sont « *ceux qui séparent (al-fâriqât)* » ; le nom de leur chef est : « *Celui qui vénère (al-khâshi‘)* »; au-dessous de ce ciel se trouve le monde de l’expansion (*bast*).
Puis vient le quatrième ciel: son corps céleste est le Soleil, ses anges sont « *ceux qui sont en rang (al-çâfât)* » ; le nom de leur chef est : « *Celui qui élève (al-rafi‘)* »; au-dessous de ce ciel sont les anges du monde de l’intimité (*al-uns*).
Puis le troisième ciel: sa planète est Vénus, ses anges sont « *Ceux qui produisent des éclosions (al-fâtiqât)* » ; le nom de leur chef est : « *Celui qui possède la beauté (al-jamîl)* »; au-dessous de ce ciel sont les anges du monde de la préservation (*hafz*).
Vient ensuite le deuxième ciel: sa planète est Mercure, ses anges sont « *ceux qui sont vifs (al-nâshitât)* » ; le nom de leur chef est : « *L’esprit (al-rûh)* »; au-dessous de ce ciel sont les anges du monde du mélange (*mazj*).
Vient ensuite le premier ciel: sa planète est la Lune, ses anges sont « *ceux qui filent rapidement (al-sâbihât)* » ; le nom de leur chef est : « *L’élu (al-mujtabâ)* »[267]; au-dessous de ce ciel sont les anges du monde de la crainte (*khawf*).
Puis la sphère de l’éther: ses anges sont « *ceux qui précèdent (al-sâbiqât)* »; au-dessous [de cette sphère] sont les anges du monde du désir ardent (*shawq*).
Vient ensuite la sphère élémentaire de l’air: ses anges sont « *ceux qui poussent* [les vents] *(al-zâjirât)* »; le nom de leur chef est : « *Le tonnerre (al-ra‘d)* »; au-dessous de celle-ci sont les anges du monde de la vie (*al-hayât*).
Puis vient la sphère de l’eau: ses anges sont « *ceux qui voyagent de nuit (al-sâriyât)* » ; le nom de leur chef est : « *Celui qui repousse devant lui (al-zâjir)* »; au-dessous d’elle sont les anges du monde de l’invocation (*dhikr*).
Ensuite vient la sphère de la terre: ses anges sont « *ceux qui déploient (al-nâshirât)* »[268] ; le nom de leur chef est : « *Qâf* ». Et sur la sphère terrestre se trouve le

[266] C’est-à-dire qu’ils appartiennent au domaine informel et *supra*-individuel qui possède certains caractères « divins », comme la « permanence » ou la « perpétuité ». Rappelons ce que dit R. Guénon à ce sujet: « *il s’agit d’une manifestation qui est encore principielle en quelque sorte, au moins par comparaison avec les états individuels; mais cela, bien entendu, ne doit pas faire oublier que tout ce qui est manifesté, même à ces degrés supérieurs, est nécessairement conditionné, c’est-à-dire relatif. Si l’on considère les choses de cette façon, l’Universel sera, non seulement le non-manifesté, mais l’informel, comprenant à la fois le non-manifesté et les états de manifestation supra-individuels* » (*L’homme et son devenir...*, chap. II).
[267] C’est aussi un nom du prophète Muhammad.
[268] La plupart des noms de catégories d’anges énumérées ici sont des termes coraniques: *al-muqassimât* (Cor. LI); *al-mudabbirât, al-sâbihât, al-sâbiqât, al-nâzi‘ât, al-nâshitât* (Cor. LXXIX); *al-tâliyât, al-jâzirât* (Cor. XXXVII); *al-mulqiyât, al-fâriqât, al-nâshirât* (Cor. LXXVII).

monde de l'homme; *Allâh* a manifesté (*yakhluqu)* des actes des humains, de leurs paroles et de leurs pensées, d'autres anges, qui sont les derniers anges créés dans le processus de manifestation.

VINGT-QUATRIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE LA « *GUIDANCE (imâmiyya)* »[269] DANS UN VERBE DE AARON
DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI HUMILIE (al-mudhill)* », DU DEGRÉ DES ANIMAUX, DE LA LETTRE *dhâl* (ذ), ET DE LA DEMEURE *sa'd su'ûd*[270]

On dit que les choses se distinguent par leurs contraires. Une qualité ne se manifeste que par l'existence de son contraire. La manifestation du Nom divin « *Celui qui l'emporte par la force (al-qawî)* » entraîne nécessairement celle de celui qui se soumet, s'abaisse, et obéit à cette force, c'est-à-dire ce qui est humble et faible (*dhalîl*), et donc la manifestation du Nom divin « *Celui qui humilie (al-mudhill)* ». Ce nom correspond au vingt-quatrième degré de l'Etre et régit la manifestation du règne animal, la lettre *dhâl*, et la mansion lunaire *sa'd al-su'ûd*.

Le *sheikh* dit dans la section 34 du chapitre 198 des *futûhât*, relative à ce degré de l'Etre, que ce Nom divin: « *...est particulièrement orienté vers l'état l'animal parce qu'en celui-ci se manifeste pleinement une volonté en vue d'atteindre un but, ou de refuser un ordre. Quand le Nom divin "Celui qui humilie" le régit, l'animal devient comme dépourvu de volonté et de pouvoir* ». Dans ce texte, le *sheikh* s'étend sur la signification de l'assujettissement (*taskhîr*), comme il le fait dans ce chapitre du verbe d'Aaron où il parle de l'assujettissement d'ordre animal, humain, et seigneurial.

La corrélation parfaite entre les *façç* de Aaron et de Moïse, comme celle entre les Noms divins « *Celui qui l'emporte par la force* » et « *Celui qui humilie* », est illustrée par les propos du *sheikh*, dans le chapitre du verbe de Moïse, sur l'assujettissement de toute chose à l'Homme Universel.

Parmi les questions traitées dans les deux chapitres, on trouve aussi celle de la perplexité (*hayra*) dans le domaine de la connaissance spirituelle, et relativement à la science et à l'ignorance: l'animal réalise par sa nature la perplexité à l'égard *d'Allâh*. Tandis que les anges supérieurs sont dans l'état de perplexité et d'amour passionné à l'égard de la Beauté et de la Majesté divines.

Dans le Coran, le nom « *Celui qui humilie* » est associé aux animaux parce qu'*Allâh* les as soumis à l'être humain, de même qu'Il a soumis certains animaux à d'autres; ainsi, il est dit dans la sourate *YaSîn*[271]: « *Nous leur avons assujetti* [le bétail]; *de certains les hommes ont fait leurs montures, et d'autres leur nourriture* »; et dans la sourate « *Les abeilles* »[272]: « *Puis mangez de toutes sortes de fruits et suivez docilement les chemins de votre Seigneur...* ».

---

[269] *imâmiyya:* qui est relatif à l'*imâm*, à la fonction d'*imâm (imâma)*. L'*imâm*, c'est premièrement, dans le rituel islamique, celui qui dirige la *çalât* (ou « *prière rituelle, canonique* ») collective; et plus généralement le guide, le chef, celui qui dirige les autres, qui est pris comme modèle par un groupe de gens ou une communauté. L'*imâm* par excellence est le prophète Muhammad, en tant que chef de la communauté (*umma*) musulmane et lieutenant d'*Allâh* (*khalîfa*) sur la terre. D'un point de vue métaphysique, l'*imâm*, c'est *Allâh* Lui-même. De la même racine *'aMMa:* « *tendre, se diriger vers qch ou qqn* », vient le mot *umm* qui signifie « *mère* », et par extension « *matrice, principe, source* » (*cf.* l'expression coranique: *al-imâm al-mubîn:* « *le prototype évident* » qui désigne l'Homme Universel).

[270] La vingt-quatrième mansion lunaire *sa'd su'ûd* (« *l'étoile de la bonne fortune* »): « *Deux étoiles, l'une à gauche de l'articulation de l'épaule dans la constellation du Poisson, l'autre dans la queue du Capricorne* ». Le mot *sa'd*, employé dans les noms des 23e et 24e mansions lunaires, est « *une appellation donnée à chacun de dix astérismes, dont quatre sont dans les signes du Capricorne et du Poisson* » (*cf.* Lane, *Lexicon*, I, 1361).

[271] Cor. XXXVI, 72.

[272] Cor. XVI, 69.

Le prophète en adéquation avec la présence spirituelle de l'assujettissement animal est Aaron. C'est pourquoi, chez les fils d'Israël, la tribu de Aaron se caractérise par l'institution de l'immolation et des sacrifices. *Allâh* a établi la demeure de l'esprit d'Aaron dans le cinquième ciel de Mars qui se rapporte spécialement au versement du sang et à l'égorgement des victimes, comme à la guerre et au meurtre avec la subjugation et l'humiliation qu'ils entraînent. C'est pour la même raison que Jean est associé à la fois au ciel de Jésus, l'esprit d'*Allâh*, et au ciel d'Aaron qui assujettit l'animal, du fait que celui-ci appartient à la sphère de la vie qui est un des aspects caractéristiques de l'esprit. *Allâh* dit: « *...La demeure dernière* [c'est-à-dire la vie éternelle après la résurrection] *est la vivante...* »[273], c'est-à-dire la vie véritable dont l'aspect humain est représenté par Jean, qui est ainsi celui qui égorge le bélier de la mort entre le paradis et l'enfer, à la fin du jour de la Résurrection. C'est à cause de la triple relation existant entre Jésus, Jean et Aaron, que Marie est appelée dans le Coran « *la sœur d'Aaron* »; le *sheikh* mentionne Jésus dans ce chapitre.

Aaron réalise pleinement la signification de l'expression coranique: « *...humbles (adhilla) envers les croyants...* »[274] tandis qu'à Moïse correspond la réalisation de l'expression complémentaire dans le même verset: « *vigoureux (a'izza) envers les êtres voilés (al-kâfirîn)* ». Aaron est doux, gentil, aimant envers son peuple grâce à son état de servitude et à l'humilité de son être intérieur, comme la terre dont le Coran dit: « *C'est Lui qui a disposé pour vous la terre soumise...* »[275]. Le *sheikh* dit au sujet d'Aaron dans le chapitre 167 des *futûhât:* « *Quand Moïse le prit par la tête, il le tira vers lui et lui fit goûter l'humiliation en le saisissant par la barbe et la touffe de son front...Lorsque Moïse usa contre lui de la contrainte, bien qu'Aaron fût foncièrement humble et innocent relativement à l'humiliation qu'il subissait, il en fut encore plus affecté au point qu'il demanda grâce* ».

La lettre de ce degré est le *dhâl*, vingt-quatrième lettre dans la procession du souffle, qui correspond harmonieusement au Nom divin qui lui est associé: « *Celui qui humilie* »[276]. Sa demeure céleste est *sa'd su'ûd*. C'est pourquoi le *sheikh* conclut la section 34 du chapitre 198 des *futûhât* en disant: « *Celui des initiés que le Vrai principiel (al-haqq) établit dans Sa contemplation, en Se manifestant directement (tajallâ) à lui, par lui et de par lui, est parmi les serviteurs d'Allâh celui qui connaît la plus grande félicité (as'ad) par Allâh, et qui possède la plus grande science des secrets divins par dévoilement* ».

Le rapport de ce chapitre avec le règne animal est souligné par l'utilisation de termes dérivés du mot « *animal (hayawân)* » jusqu'à 9 fois, les nombreuses occurrences du mot « *assujettissement (taskhîr)* », la mention du veau d'or et de l'animalité de l'être humain qui régit celle du monde animal et la rivalité qui les oppose. On trouve aussi une allusion au Nom divin « *Celui qui humilie* » dans l'expression: « *...l'animal se soumet humblement...* »[277]

---

[273] Cor. XXIX, 64.

[274] Cor. V, 54: « *O vous les croyants, celui d'entre vous qui se détourne de sa voie traditionnelle (dîn)...Allâh fera venir une communauté (qawm) de gens qu'Il aime: ils sont humbles avec les croyants et vigoureux envers les êtres voilés; ils s'efforcent dans la voie d'Allâh et ne craignent pas le blâme (lawma) de celui qui les condamne. C'est là une faveur qu'Allâh accorde à qui Il veut. Allâh est Vaste et Savant* ». Les caractères du groupe (*qawm*) décrit dans ce verset s'appliquent à l'élite des initiés soufis, les plus élevés parmi les *afrâd*, ceux que la tradition appelle « *gens du blâme (malâmiyya)* et qui sont mentionnés ici par l'expression « *ceux qui ne craignent pas le blâme* ».

[275] Cor. LXVII, 15.

[276] La lettre *dhâl* est une des lettres du nom *mudhill*.

[277] *Cf. fuç.*, trad. Gilis p. 616.

La sagesse de ce *façç* est dite relative à l'*imâm* (*imâmiyya*) parce qu'Aaron est le premier *imâm* à succéder à Moïse, pôle des fils d'Israël, dont il est le lieutenant (*khalîfa*) et le ministre (*wazîr*). Le mot *imâm* intervient quatre fois dans le Coran, dont deux fois en rapport avec la *thora* dans les sourates « *Hûd* »[278] et « *Al-ahqâf* »: « *Et précédemment, le livre de Moïse, guide (imâman) et bienveillance (rahma)...* »[279]; tandis que [son pluriel] *a'imma* y revient en tout cinq fois, principalement en relation avec les fils d'Israël, tant dans leur état d'exaltation que dans celui de leur déchéance: « *Et s'ils violent leurs serments après avoir fait le pacte et qu'ils réfutent votre tradition, alors combattez les chefs (a'imma) de l'incroyance. Il n'y a pas de serment pour eux, peut-être finiront-ils* »; « *Nous en avons fait des chefs (a'imma) qui guident sur Notre ordre. Nous leur avons révélé les actes de bien, l'accomplissement de la çalât, le versement de l'impôt purificateur (zakât), de sorte qu'ils soient nos serviteurs* »; « *Nous voulons favoriser ceux qui sont affaiblis sur la terre, en faire des guides (a'imma), en faire des héritiers* »; « *Nous en avons fait des guides (a'imma) qui appellent au feu infernal. Le jour de la Résurrection, ils ne seront pas secourus* »; « *Nous en avons fait des chefs (a'imma) qui guident sur Notre ordre, et tandis qu'ils étaient patients* [dans l'épreuve], *ils connaissaient avec certitude nos signes* »[280].

Remarquons que dans le chapitre du verbe d'Elie, le *sheikh* dit: « *J'ai réalisé totalement ma nature animale* »[281], c'est-à-dire qu'il a opéré une réalisation intégrale par ce verbe d'Aaron relatif à la guidance et qui assujettit l'être animal. Et dans la mesure où à ce verbe revient la fonction d'*imâm*, c'est-à-dire le califat, il est lié au ciel du califat dont l'esprit est Adam et le souffle David, comme nous le verrons plus loin. Ce ciel est celui de la Lune, qui est le calife du Soleil, pourvu de ses vingt-huit demeures correspondant aux états multiples de l'Etre et aux chapitres des *fuçûç*. Il y a encore ici une indication de la correspondance entre le vingt-huitième degré totalisateur et le *sheikh* al-*akbar*. Par conséquent, celui-ci est mentionné dans ce chapitre, comme dans la section 34 du chapitre 198 des *futûhât* correspondant au Nom divin « *Celui qui élève en degrés* » qui régit la production du vingt-huitième degré consacré au sceau de la sainteté muhammadienne.

Le *sheikh* établit un lien entre les chapitres d'Elie et d'Aaron parce que le Nom divin « *L'inaccessible (al-'azîz)* », qui régit la production du degré du *façç* d'Elie, celui des métaux, est associé au Nom divin régissant le règne animal: « *Celui qui humilie* ». C'est au moyen du métal que l'on sacrifie et que l'on assujettit les animaux, et par la puissance de « *L'inaccessible*» que se manifeste l'abaissement de celui qui est humilié.

Selon son habitude d'introduire, à la fin de chaque chapitre, à celui qui le suit, le *sheikh* conclut celui-ci par la mention des esprits régisseurs subtils que ne saisissent pas les regards, en guise de présentation du *façç* de Moïse correspondant au degré des anges, puis de celui qui vient ensuite, le *façç* de Khâlid associé aux *jinn*. Il fait en effet allusion au chapitre du verbe de Khâlid relatif au « *Soutien universel (al-çamad)* » en disant: « *Il les appelle à une divinité sur laquelle on prend*

---

[278] Cor. XI, 17: « *...le livre de Moïse, guide (imâman) et bienveillance...* ».

[279] Cor. XLVI, 12. Les deux autres occurrences sont: II, 124 et XXV, 74. On trouve aussi *imamihim* dans XVII, 71: « *Le jour où nous appellerons le chef (imâm) de chaque groupe, ceux qui recevront leur livre par la main droite, ceux-là liront ce qui leur est assigné et pas même l'équivalent d'un brin de corde ne leur en sera caché* », et *imâmin* dans XV, 79: « *Nous nous sommes vengés d'eux. Ils sont certes dans une direction évidente (imâm mubîn)* » et XXXVI, 12: « *Certes Nous vivifions les morts, et nous inscrivons ce qu'ils ont préparé ainsi que leurs traces. Et toute chose, Nous l'avons dénombrée dans un prototype évident (imâm mubîn)* ».

[280] Respectivement: IX, 12; XXI, 73; XXVIII, 5; XXVIII, 41; XXXII, 24.

[281] *Cf.* trad. Gilis, p. 583.

appui »[282]. Ces dernières remarques, qui concernent ensemble les deux chapitres consécutifs de Moïse et de Khâlid, sont une indication de la similitude des degrés correspondants dans la mesure où le verbe relatif aux *jinn* s'applique aussi aux anges, les deux ayant en commun d'être d'ordre subtil et cachés aux regards, et le *sheikh* leur attribuant, dans le deuxième chapitre des *futûhât* traitant du symbolisme des lettres, le même degré littéral (*martaba harfiyya*) selon la science initiatique[283].

Le chapitre se termine par la parole coranique[284]: « *C'est à Allâh que revient la rectitude dans la voie* », ce qui renvoie une fois encore au degré du règne animal relatif à ce chapitre, puisque dans les versets 8 et 9 de la sourate « *Les abeilles* » où elle apparaît, cette expression coranique est directement en rapport avec les animaux: «*Les chevaux, les mulets et les ânes pour que vous les montiez et ayez belle allure. Et Il a créé ce que vous ne savez pas. C'est à Allâh que revient la rectitude dans la voie; il en est qui s'en écartent...* ».

[282] *Cf.* trad. Gilis p. 622.

[283] C'est-à-dire le 3e des 6 degrés de « *sphères élémentaires (basâ'it)* » composant les lettres correspondantes prises en compte par les initiés, comme l'explique Ibn Arabi dans la 1ere partie du chap. 2 des *futûhât:* « *Les sphères élémentaires considérées par ceux qui ont éprouvé la réalité des choses, comportent six degrés hiérarchiques (marâtib): le premier degré, le degré de Celui qui impose la Loi (al-mukallif), le Vrai divin (al-haqq), est celui du nûn...Le second degré est celui de l'homme...A ce degré correspond une lettre unique, le mîm...Le troisième est celui des jinn, quels qu'ils soient, de lumière (nûrî) ou de feu (nârî). Ce degré est quaternaire et a pour lettres jîm, wâw, kâf et qâf...* » [trad. D. Gril, *Les illuminations de La Mecque* (*op. cit.*), pp. 451-452)]. Les anges sont les *jinn* « *de lumière* » et les *jinn* proprement dit sont « *de feu* »; d'ailleurs, les adjectifs *nûrî* et *nârî* sont formés sur la même racine verbale *NaWaRa:* « *luire, briller* ». Les trois derniers degrés sont les trois règnes de la nature: animal, végétal et minéral.

[284] Cor. XVI, 9.

VINGT-TROISIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE LA « *PLENITUDE SPIRITUELLE (ihsâniyya)* » DANS UN VERBE DE LUQMÂN

DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI PROCURE LA SUBSISTANCE (al-razzâq)* », DU DEGRÉ DES VEGETAUX, DE LA LETTRE *thâ'* (ث), ET DE LA DEMEURE *sa'd bula'*[285]

La manifestation du Nom divin « *Celui qui soumet (al-mudhill)* »[286] détermine la subsistance des êtres en état d'abaissement et de soumission. Leur subsistance nécessite qu'ils reçoivent la nourriture, c'est-à-dire que le nom « *Celui qui soumet* » implique la manifestation du nom « *Celui qui nourrit* »[287]. C'est pourquoi le 23e degré de L'Etre correspond à ce Nom divin qui régit le règne végétal. La lettre qui lui est attribuée est le *thâ'*, et sa demeure est *sa'd bula'*, comme l'explique le *sheikh* dans la section 33 du chapitre 198 des *futûhât.*

L'expression *sa'd bula'* correspond remarquablement au Nom divin « *Celui qui procure la subsistance* ». La subsistance est un aspect du bonheur qui est lui-même subsistance. Le mot *bula'* signifie: « *avaler de la nourriture* ». On dit: *ibtala'a*[288] pour: « *il a mangé un morceau (luqma)*», et le mot *luqma* (pl. *luqam*)[289] est en correspondance avec le nom du pôle de ce degré, à savoir Luqmân le sage dont le nom dérive de la racine *LaQaMa.* Il a mentionné lui-même l'une des plus minuscules formes de nourriture végétale, comme il ressort de la parole qu'il adresse à son fils dans le Coran: « *O mon fils, certes, même s'il s'agit du poids d'une graine de moutarde, et qu'il se trouve dans un rocher, dans les cieux, ou sur la terre, Allâh l'apportera. Certes, Allâh est Subtil et bien Informé* »[290]. Le *sheikh* mentionne ce même verset dans le chapitre du verbe de Luqmân, qui s'ouvre par l'évocation poétique de la subsistance (*rizq*) et de la nourriture (*ghadhâ'*) et où il dit:

Si la divinité (al-ilâh) le veut (shâ'a), et qu'Elle exprime son désir (yurîd) de subsistance pour Elle-même,
Le monde dans sa totalité est nourriture.
Si la divinité le veut, et qu'elle exprime son désir de subsistance pour nous,
C'est Elle qui est nourriture selon sa Volonté principielle.

Le sens de ces vers est expliqué par le *sheikh* dans la section 33 que nous avons mentionnée plus haut. Il y dit: « *La première subsistance (rizq) suscitée par le nom " Celui qui procure la subsistance ", c'est la manifestation des effets des Noms divins dans le monde dans lesquels ces noms trouvent leur nourriture (ghadhâ'). C'est en cela que se trouvent leur permanence, leur félicité, leur joie et leur délice. Les premiers à recevoir leur subsistance dans l'univers (wujûd) sont les Noms divins*

[285] La 22e mansion lunaire *sa'd bula'* (approx.:« *l'étoile qui avale* »), du nom de deux étoiles dans la constellation du Capricorne, appelées ainsi parce que, du fait de leur proximité, l'une semble sur le point d'avaler (*bala'a)* l'autre (*cf.* Lane, *Lexicon*, I, 1361).

[286] Le verbe *adhalla* a les sens de: « *assujettir, humilier, dominer...* ».

[287] Le nom divin *al-razzâq:* « *Celui qui procure la subsistance, qui nourrit* » a pour fonction d'assurer la subsistance (*rizq*) des êtres, de leur fournir les nourritures corporelles et spirituelles, et plus généralement tout ce dont l'être peut tirer profit (*cf.* D. Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, Paris, 1988).

[288] Le verbe *ibtala'a* (« *avaler, dévorer* ») est de la même racine que le nom *bula'.*

[289] L'expression qui précède et que l'on peut traduire par « *il a mangé (iltaqama) un morceau (luqma)* » se compose de deux mots tirés de la racine *LaQaMa:* le verbe *iltaqama* qui signifie « *avaler, dévorer qch* » et le nom *luqma:* « *bouchée, morceau* ».

[290] Cor. XXXI, 16.

eux-mêmes, de sorte que l'influence effective qu'ils exercent sur les êtres constitue leur subsistance. C'est par ces derniers que les Noms divins sont nourris et qu'ils maintiennent leur emprise sur eux.

C'est le sens de la parole des soufis selon laquelle il y a dans la seigneurie un secret tel que, s'il était dévoilé, la seigneurie disparaîtrait[291].

Le rapport d'annexion[292] *(al-idâfa) reste lui-même dans les deux termes qu'il met en corrélation (al-mutadâyifîn), tandis que ces deux termes, en tant qu'ils sont en rapport d'annexion (al-mudâfîn), ne perdurent que parce que le rapport d'annexion existe. Car celui-ci est la subsistance des deux termes interdépendants, par laquelle ils perdurent et sont nourris en tant que tels.*

Cela provient de la subsistance intelligible prodiguée par le Nom divin "Celui qui procure la subsistance", qui fait lui-même partie de l'ensemble des êtres sustentés (al-marzûqîn). Il est le premier qui nourrit du fait même qu'il assure la subsistance [des êtres]*, et le premier qu'il sustente c'est lui-même. Ensuite, il donne leur subsistance aux Noms divins qui dépendent de celle convenant spécialement à chacun d'eux. Telle est son influence sur le monde intelligible et sensible. Puis, après les noms, il descend dans le souffle divin (al-nafas al-ilâhî) et trouve les esprits angéliques dont la subsistance est l'invocation (tasbîh). Ensuite, il descend* [au degré] *de l'Intellect premier et le nourrit de la science divine et de la science du monde qui se trouve au-dessous de lui. Ainsi il ne cesse de descendre d'un être ('ayn) à un autre, chacun requérant de lui sa permanence (baqâ') et sa vie, jusqu'à ce qu'il ait achevé de sustenter le monde dans sa totalité. Il est ainsi, dans toute sa plénitude, « Celui qui donne la subsistance »*[293].

Quand il arrive [au degré] *des végétaux, et qu'il voit la subsistance déterminée dont ils ont besoin, il leur donne cette nourriture. Il voit qu'il s'agit principalement de l'eau, et il leur donne l'eau, comme il la donne à tout être vivant dans le monde en faisant de l'eau sa subsistance. Puis il fait de l'eau la subsistance du monde animal (al-hayawân). Le végétal et l'animal sont ainsi à la fois subsistance et en besoin de subsistance*».

Le *sheikh* rattache spécialement le nom « *Celui qui procure la subsistance* » aux végétaux car ce lien est attesté par de nombreux versets coraniques: « *...Il a fait descendre du ciel de l'eau dont il a fait sortir des fruits qui sont une subsistance pour vous* »[294]; « *...Chaque fois qu'ils recevront leurs fruits comme subsistance, ils diront:" c'est par cela que nous étions sustentés autrefois"* »[295]; « *O mon Seigneur, fais que ce pays soit sûr et sustente ses habitants avec des fruits* »[296]; « *...sustente-les de fruits, peut-être seront-ils reconnaissants.* »[297]; « *...Ne les avons-nous pas installés dans un pays saint et sûr où des fruits de toutes sortes ont été importés comme subsistance ?* »[298]

C'est encore le lien de ce chapitre avec le règne végétal qui explique qu'on y trouve les mots: arbre, saveur, nourriture, goût. Sa correspondance avec la section 33 du chapitre 198 des *futûhât* est d'autre part illustrée par ce propos du *sheikh* dans ce

---

[291] Ce propos, que rapporte aussi Ibn Arabi dans les *fuçûç* (verbe d'Ismaël), est attribué au maître soufi Sahl al-Tustârî.
[292] L'annexion (*al-idâfa*) est la construction grammaticale par laquelle deux mots sont associés (*al-mutadâyifîn*), un complément (*mudâf ilayhi*) étant annexé à un nom (*mudâf*). Ibn Arabi applique ici cette notion au rapport entre les Noms divins et les êtres qui sont dans un rapport d'interdépendance, comme le nom et son complément.
[293] L'enseignement des *upanishad* contient une doctrine équivalente sur le symbolisme de la nourriture (*cf. infra*, chapitre du verbe d'Abraham).
[294] Cor. II, 22.
[295] Cor. II, 25.
[296] Cor. II, 126.
[297] Cor. XIV, 37.
[298] Cor. XXVIII, 57.

façç: «*L'essence ('ayn) de toute chose et en toute chose est unique* »...etc[299], et par celui-ci dans la dite section 33: « *Je t'ai enseigné ailleurs ce qu'est l'essence ('ayn) du monde manifesté et que sa substance n'est pas diversifiée* »; par exemple: l'eau est l'unique substance dont se nourrissent les végétaux malgré la diversité de leurs formes, de leurs saveurs et de leurs fruits. *Allâh* dit dans le Coran: « *...ils sont irrigués par une eau unique et nous en avons préféré certains à d'autres comme aliments. Certes, en cela se trouvent des signes pour des gens intelligents.* »[300].

La relation entre le verbe de Luqmân et la sagesse de la plénitude spirituelle (*ihsân*) découle du fait que la sagesse a été inspirée à Luqmân par *Allâh*, et que la sagesse est parmi les plus nobles des subsistances: « *Nous avons octroyé à Luqmân la sagesse: "remercie Allâh !"...* »[301]. La sagesse et la plénitude spirituelle sont indissociables parce que l'*ihsân* c'est accomplir l'acte qui convient de la manière la plus adéquate, en le plaçant dans l'état le plus convenable; telle est la sagesse. Luqmân est présenté dans le Coran instruisant son fils des réalités intelligibles et sensibles, et le mot *ihsân* apparaît dans le Coran en relation avec la paternité, comme dans ce passage: « *...conduisez-vous correctement avec vos parents...* »[302].

Luqmân réalise la plénitude spirituelle mentionnée dans le verset 22 de la sourate qui porte son nom: « *Celui qui soumet sa face à Allâh et qui est bienfaisant (muhsin) tient fermement l'anse la plus solide...* »[303]. D'un autre côté, c'est par la sagesse que sont préservés les degrés de l'Etre et que la nourriture préserve la vie.

La préservation est numériquement en rapport avec le chiffre 5 dont le *sheikh* dit qu'il se conserve lui-même ainsi que les autres[304] nombres issus de ses puissances. Le nombre 100 est celui des « *plus beaux Noms* » divins[305], par lesquels est préservée la manifestation universelle (*al-wujûd*). Ce nombre 100 se compose des 99 Noms divins et du nom de l'Impair suprême (*al-witr al-a'zam*). Le résultat de la multiplication du chiffre 5 par le nombre 100 est le nombre 500 qui correspond à la valeur numérique de la lettre rattachée à ce *façç*, c'est-à-dire la lettre *thâ'* qui fait souvent allusion à la qualité de ce qui est pesant (*thaqîl*), c'est-à-dire le corps qui ne se maintient que par la provision (*rizq*) de nourriture.

Cette lettre se rapporte aussi aux fruits (*thamarât*) et à la rétribution (*thawâb*). Il existe donc un rapport évident entre ce chapitre 23 des *fuçûç* et celui du verbe d'Abraham correspondant au cinquième degré de l'Etre: le corps universel. Le corps ne subsiste que grâce à la nourriture. Ainsi, parmi les huit porteurs du Trône divin, la réalité abrahamique et [l'archange] Mikaël sont spécialement associés à la subsistance et à la nourriture[306]. C'est pourquoi le *sheikh* conclut le chapitre du verbe d'Abraham en disant: « *C'est par les subsistances que les êtres sustentés reçoivent leur nourriture. Lorsque la subsistance pénètre entièrement celui qui est ainsi sustenté, de sorte qu'il ne reste plus rien d'autre en lui que cette pénétration, alors la*

---

[299] *Cf.* trad. Gilis, p. 599.
[300] Cor. XIII, 4.
[301] Cor. XXXI, 12.
[302] Cor. II, 83.
[303] Cor. XXXI, 22.
[304] *Cf. fut.* Chap. 198, et *infra*, chapitre du verbe d'Abraham, note 779.
[305] *Al-asmâ' al-husnâ*, où l'adjectif *husnâ* (rendu ici par « *les plus beaux* ») est de la même racine que le nom *ihsân*.
[306] *Cf. futûhât*, chap. 13: « *On tient d'Ibn Masarra al-Jabalî, l'un des plus grands soufis par la science, l'état spirituel et le dévoilement initiatique, l'enseignement suivant: "Le Trône porté est le royaume du monde (al-mulk). Il comprend un corps, un esprit, une nourriture et un degré (martaba)". Adam et Isrâfîl correspondent aux formes* [corporelles]*, Gabriel et Muhammad aux esprits, Mikaël et Abraham aux subsistances, Mâlik et Ridwân aux promesses et aux menaces. Il n'y a rien d'autre dans le royaume que ce qu'on vient de mentionner. Les nourritures (al-aghdhiya), qui sont les subsistances (al-arzâq), sont sensibles et intelligibles...* ».

nourriture se diffuse dans toutes les parties de l'être nourri »[307]. Cette parfaite complémentarité entre les deux chapitres est celle entre le cinquième degré du corps universel et le vingt-troisième degré de la nourriture, la somme des rangs de ces degrés étant le nombre de la totalisation achevée: 28 (5 + 23).

Comme pour introduire le vingt-quatrième chapitre suivant, celui du verbe d'Aaron, qui est rattaché spécialement au règne animal, le *sheikh* mentionne dans la dernière partie du présent *façç* du verbe de Luqmân le moustique et la petite fourmi qui sont parmi les plus petits êtres qui se nourrissent.

[307] *Cf.* trad. Gilis, p. 174.

VINGT-DEUXIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE « *L'INTIMITÉ* (*înâs*) » DANS UN VERBE D'ÉLIE (*ilyâs*),
DÉPENDANT DU NOM « *L'INACCESSIBLE (al-'azîz)* »[308], DE LA LETTRE (ظ) ET DE LA DEMEURE DE « *LA FÉLICITÉ DU SACRIFIANT (sa'd al-dhâbih)* »[309].

Le Nom divin « *Celui qui nourrit (al-razzâq)* »[310] ne peut fournir la nourriture à tout ce qui est que si sa fonction de nutrition ne dépend pas d'une autre puissance que la sienne. La manifestation du nom « *Celui qui nourrit* » implique nécessairement celle du Nom divin « *L'Inaccessible* » dont la puissance est grandie par les nourritures qu'il pourvoit aux êtres qui s'alimentent et parce qu'il est au-delà de la dépendance à l'égard d'une nourriture qui ne provienne pas de lui.

Le nom « *L'Inaccessible* » apparaît dans le degré qui suit le nom « *Celui qui nourrit* », il possède le 22e rang, et sa manifestation entraîne celle du monde minéral, à la suite du monde végétal. Le Vrai principiel (*al-haqq*) a associé dans la sourate « *Le fer (al-hadîd)* » le fer et le Nom divin « *L'Inaccessible* » en disant: « *Nous avons fait descendre le fer, en lui se trouve une vigueur puissante et des bienfaits pour les gens, afin qu'Allâh sache qui L'assiste, Lui et ses envoyés, dans l'invisible; certes Il est Fort, Inaccessible* » (Cor. LVII, 25). Le plus précieux et le plus parfait des métaux est l'or, minéral solaire à cause de sa manifestation dans la terre grâce à un flux et un mouvement du quatrième ciel polaire dont le corps céleste est le Soleil, et qui est le ciel d'Elie et d'Idrîs. Ibn Arabi appelle ce dernier, dans le chapitre 15 des *futûhât*, « *le guérisseur des maux (mudawî al-kulum)* »[311]; il fut le premier à exposer les sciences

[308] *Al-'azîz*, litt.:« *celui qui possède al-'izza* », c'est à la fois (d'après une indication d'Ibn Arabi, *futûhât* chap. 558) *al-manî'*: « *l'inaccessible, l'impénétrable* » et *al-rafî'*: « *celui qui est élevé* », d'où l'idée de « toute puissance transcendante » contenue dans ce nom.

[309] *Sa'd* est un terme générique appliqué à des étoiles de certaines constellations zodiacales. Ainsi *sa'd al-dhâbih* désigne un groupe de deux étoiles situées dans une des cornes formée par la constellation du Capricorne (*cf.* Lane, *Lexicon*).

[310] Le nom divin « *Celui qui nourrit* » commande le degré précédent (23e) correspondant au verbe de Luqmân.

[311] Cette qualification rappelle que la médecine est traditionnellement une science sacerdotale, attribuée à Idrîs, en tant que celui-ci, identique à Henoch et Hermès, comme à Thoth dans la tradition égyptienne, représente l'autorité spirituelle du sacerdoce. Mais il est bien plus que cela, car il est aussi le maître des trois mondes (d'où la désignation d'Hermès « trismégiste »). D'un point de vue initiatique, Idrîs-Hénoch, est le symbole de l'intellect universel au centre du monde et de la transmission de la doctrine, comme l'atteste par ailleurs la fonction d'inventeur de l'écriture attribuée à Thoth. Dans une tradition rapportée par Platon (*Phèdre*, 274), cette fonction est complétée par l'« invention » des sciences du nombre, de la géométrie et de l'astronomie, ce qui vient encore compléter l'unité du symbolisme d'Idrîs-hénoch, de Thot et d'Hermès: «*...c'est donc lui* [Thoth] *qui, le premier, découvrit le nombre et le calcul et la géométrie et l'astronomie, le trictrac et les dés, et enfin et surtout l'écriture* ». D'autre part la fonction d'Idrîs en tant que « *pôle du monde humain (qutb al-'alâm al –insânî)* » est équivalente à celle du *Manou* primordial, « *l'Intelligence cosmique qui réfléchit la Lumière spirituelle pure et formule la Loi (Dharma) propre aux conditions de notre monde ou de notre cycle d'existence* » (R. Guénon, *Le roi du monde*, chap. II). D'après les indications d'Ibn Arabi (*futûhât*, chap. 73) sur les quatre « *piliers (awtâd)* » de la « *tradition pure (al-dîn al-hanîfi)* », désignation islamique de la tradition primordiale, M. Vâlsan précise de son côté au sujet d'Idrîs: « *l'un est Qutbu-l-Alami-l-Insânî (le Pôle du Monde Humain) et Majlâ-l-Haqq (le Lieu Théophanique, ou la Manifestation de la Vérité divine), titres correspondant assez littéralement au « Roi du Monde » régissant le mânava-loka...* », et reconnaît à travers ces désignations « *le Verbe Universel résidant au centre du monde humain* »... (*Les hauts grades de l'Ecossisme*, Etudes Traditionnelles, 1953). Ajoutons pour conclure ces brèves remarques sur ce sujet, dont la compréhension

de l'alchimie et de l'astronomie[312], les opérations sur les métaux et le secret de l'élixir, tout cela étant en rapport avec les lettres et les mesures[313] (*al-awzân*)...(voir ce que dit le *Sheikh* à ce sujet dans le chapitre 167 des *futûhât*).

Le prophète le plus approprié à ce degré des minéraux est Elie, ainsi qu'Idrîs, qui réalisent ensemble, extérieurement le secret des minéraux[314], et intérieurement celui de l'« *inaccessibilité* (*al-'izza*) » divine. Idrîs est le pôle des esprits par l'élévation de sa station (*makân*) au pôle solaire des cieux planétaires (*aflâk*); *Allâh* dit: « *Nous l'avons élevé dans un lieu supérieur ('aliyy)* »[315]. Elie est monté au ciel sur un cheval de feu, dont tout l'harnachement était igné. Alors la passion le quitta et il devint un intellect sans passion (*'aql bilâ shahwâ*) parce que son état le rendait inaccessible aux tendances individuelles. Il correspond parfaitement à Idrîs, possesseur de la sagesse sacrée (*al-hikma al-quddûssiyya*) à cause de l'inaccessibilité de la sacralité.

Le *sheikh* fait allusion au Nom divin « *L'Inaccessible* » en mentionnant le verset coranique: « *Louange à ton Seigneur, Seigneur qui est inaccessible à ce qu'ils Lui attribuent* »[316], et en parlant de la transcendance...Puis il confirme une autre fois cette indication en disant: « *Y a-t-il puissance inaccessible ('izza) plus grande que celle-là ?* », après avoir mentionné le meurtre qui s'accomplit habituellement au moyen [d'une arme] métallique. Ses allusions aux minéraux sont nombreuses dans le chapitre: citons celle du feu par lequel on achève l'action sur les métaux; la transformation de l'état grossier de la montagne du Liban dans l'état subtil d'un cheval de feu[317]; la mention du miroir selon ses deux faces: une face pure et polie sur laquelle se manifeste la forme, et une deuxième face minérale et grossière sans laquelle, si elle ne se trouvait pas au dos du miroir, la forme parfaite ne pourrait apparaître sur sa face polie; l'indication que la perfection n'est effective que dans l'union de la transcendance (*al-tanzîh*) et de l'immanence (*al-tashbîh*), de

ouvre des perspectives illimitées, que cette fonction polaire et axiale d'Idrîs l'identifie également avec *metatron* et aussi avec la « *réalité muhammadienne (al-haqîqa al-muhammadiyya)* »...

[312] Cette astronomie sacrée ne se distingue pas de l'astrologie traditionnelle.

[313] La science de la mesure est proprement alchimique: « *L'alchimie (al-kîmiyâ') désigne la science caractérisée par les proportions (al-maqâdîr) et les mesures (al-azwân), dans tout ce qui participe de celles-ci parmi les corps physiques (al-ajsâm) et les intelligibles (al-ma'ânî), dans l'ordre sensible comme dans l'ordre intellectuel (mahsûsan wa ma'qûlan). Elle gouverne les transmutations (istihâlât), je veux dire les changements d'état de la réalité unique (al-'ayn al-wâhida). C'est une science naturelle, spirituelle et divine, nous disons « divine » seulement parce qu'elle procure l'assise équilibrée (al-istiwâ'), la descente (al-nuzûl), la conjonction (al-ma'iyya), et la multiplication des Noms divins à partir de l'unique nommé selon ses diverses significations* » (Ibn Arabi, *futûhât*, chap. 167; *cf.* trad.: *L'alchimie du bonheur parfait*, S. Ruspoli, Paris, 1981). « *...il y a dans tous les mondes, une détermination qui peut être symbolisée pour nous par cette détermination quantitative qu'est la mesure...; et l'on peut dire que c'est par cette détermination que ces mondes, avec tout ce qu'ils contiennent, sont réalisés ou « actualisés » comme tels, puisqu'elle ne fait qu'un avec le processus même de la manifestation.* » (R. Guénon, *Le règne de la quantité...*, chap. III). Transposée du domaine cosmologique dans l'ordre spirituel, la science de la mesure participe de la sagesse divine (*al-hikma al-ilâhiyya*), puisque la sagesse (*hikma*) c'est « *mettre les choses à leur place* » (Ibn Arabi, *fuçûç*, verbe de 'Issâ), tandis que « *la géométrie n'est pas autre chose que la science de la mesure* » et que « *le « Dieu géomètre » était proprement l'Apollon hyperboréen, ce qui nous ramène encore au symbolisme « solaire », et en même temps à une dérivation assez directe de la tradition primordiale...* » (R. Guénon, *ibidem*). Et c'est aussi le ciel central du Soleil qui est la demeure symbolique d'Idrîs.

[314] L'arabe *ma'âdin* désigne les minéraux en comprenant les métaux, dont le symbolisme est spécialement utilisé en alchimie.

[315] Cor. XIX, 57.

[316] Cor. XXXVII, 180.

[317] Trad. Gilis, p. 571.

l'inconditionné (*al-itlâq*) et du conditionné (*al-taqyîd*); la mention, à la fin du chapitre, du fer et de celui qui porte le coup. La mention de la transformation de la génération des aspects cachés [de l'être] est une allusion à la transformation des minéraux, de leur état vil et grossier, dans leur état de pureté.

Telle est la science de l'alchimie revenant à Idrîs, à Elie et au Christ ('Issâ). Les sciences propres à Idrîs et au Christ sont semblables et s'interpénètrent. Ils sont associés, par exemple dans la science de la vivification (*ihyâ'*) et du secret de l'élixir, comme dans l'action ésotérique sur l'ordre des choses (*taçarruf*) au moyen des lettres et des noms. Le *sheikh* a mentionné dans le chapitre 167 des *futûhât* le rapport du Christ avec ces sciences propres à Idrîs, où il conclut en notant le lien entre les formes naturelles, auxquelles appartiennent les minéraux, et les Noms divins qui se manifestent par le souffle *rahmânien*.

Quant à la demeure céleste dont la production est régie par le Nom divin « *L'Inaccessible* », c'est « *la félicité du sacrifiant* »; la lettre *zâ'* (ظ) lui est attribuée. Voyons comment l'idée de « *félicité du sacrifiant* » correspond à la puissance transcendante (*'izza*) du minéral. Celle-ci est un des aspects de la félicité; l'immolation s'accomplit normalement au moyen d'un métal et [le *sheikh*] y fait allusion à la fin du chapitre en disant: « « *Vous ne les avez pas tués, mais Allâh les a tués* »[318], *c'est seulement le fer et celui qui frappe qui les ont tués* »...De même la lettre *zâ'* fait partie des lettres emphatiques qui se caractérisent, parmi les lettres, par la « puissance transcendante » et l'élévation, ainsi que des lettres prononcées à haute voix et qui possèdent le pouvoir de manifestation qui est un des attributs de cette « puissance transcendante », et des quatre lettres « complétées (*mutbaqa*) », le « *fait de tout envelopper* (*itbâq*) »[319] étant un des attributs de la puissance (*quwwa*) correspondant aux minéraux.

Dans la section 32 du chapitre 198 des *futûhât* consacrée à ce chapitre des *fuçûç*, le *sheikh* explique la manifestation des minéraux par la puissance transcendante et dit, en résumé: « *Sache que l'Essence (al-dhât) se caractérise par sept relations (nisab) que l'on appelle attributs (çifât) et auxquels la totalité des noms et des attributs divins se rapporte...Il y a sept cieux, sept planètes, sept terres, sept jours* [de la semaine]; *Allâh a disposé dans cette terre la constitution des minéraux à partir de la course de ces sept corps célestes dans leurs sphères respectives, au sein de la sphère enveloppante*[320]. *Il y a produit sept minéraux. Quand le Nom divin « L'Inaccessible » (al-'azîz) se tourne vers la production* [de ces minéraux] *qui ne voient que Lui dans leur état d'existence, Il leur imprime puissance ('izza) et protection (man')*[321] *sans les préserver du pouvoir de transmutation qui régit les êtres engendrés et les principes dérivés des substances élémentaires (al-'anâçir). La transmutation, qui agit rapidement sur ces derniers, opère de façon différente dans le cas des minéraux. Les pierres ne subissent pas d'altération malgré l'écoulement du temps et des âges, sinon au terme d'une durée incommensurable, et cela est dû à la puissance que leur procure le Nom divin « L'Inaccessible ». Ensuite, ce Nom divin requiert le degré de perfection dans l'existentiation* [des minéraux] *afin que leur réalisation soit opérée par la puissance* [transcendante]. *Aucun autre Nom divin ne produit en eux quelque chose de précieux à cause de leur rapport* [exclusif] *avec ce nom. Les savants ont connaissance que l'existence* [des minéraux]

...

[318] Cor. VIII, 17.

[319] *itbâq* rend l'idée de « recouvrir, *envelopper de tout côté* », d'où, pour le participe *mutbaq* le sens de: « *intégral, complet* » appliqué aux lettres emphatiques.

[320] Cette « *sphère enveloppante (al-falak al-muhît)* » est celle du cosmos tout entier, elle est identique à la sphère du Trône (*'arsh*) divin, lui-même qualifié d'« enveloppant » (*al-'arsh al-muhît*).

[321] Cette racine *MaNa'a* a le sens de « *défendre, interdire, protéger* » et aussi celui d'« *être inaccessible, puissant* ».

dépend de [ce Nom divin « *L'Inaccessible* »]. *Ils n'ont d'autre fin qu'une forme unique contenant le principe de la perfection: l'or...*».

Le minéral retire la forme de la maladie et le dérèglement pathologique afin d'atteindre la perfection de l'or, de même qu'Elie délaissa la forme grossière de la montagne de son corps terrestre après qu'elle se soit fendue, pour [celle] subtile d'un cheval de feu grâce auquel il s'éleva à la sphère du soleil du cœur en tant que degré de la perfection symbolisée par l'or. Cela n'est possible que par l'opération (*tadbîr*) du feu de l'effort, la maîtrise de la chaleur propre à la passion, et l'échauffement du tison ardent de l'intuition spirituelle (*dhawq*). Le *sheikh* dit encore à la fin de cette section: « *Sont produites par ce Nom divin* [« *L'Inaccessible* »] *les pierres précieuses comme les hyacinthes et les perles, parmi lesquelles sont la topaze et l'émeraude, le corail, la perle et le rubis. Il a rendu l'être humain capable de produire tout cela, en tant que celui-ci tient de* [ce Nom divin] *le pouvoir de générer de telles choses*[322]. *C'est ce que les initiés (awliyâ') appellent "rupture de l'ordre naturel (kharq al-'âda) ", et les récits abondent à ce sujet. Cependant l'obtention* [de cette connaissance] *par la voie de l'instruction (tarbiyya) et de la maîtrise (tadbîr) est d'un degré bien supérieur, dans l'ordre des réalités divines, à celle qui se produit dans le temps grâce à l'aspiration spirituelle (himma) et la sincérité (çidq). Car la dignité éminente est dans la science de l'existenciation ('ilm al-takwîn), non dans l'existenciation elle-même, celle-ci étant seulement établie comme indication du* [principe] *à partir de quoi l'être doué de science ('âlim) existencie telle chose par la maîtrise (tadbîr)*[323]. *Celui qui possède* [le pouvoir] *de la rupture de l'ordre naturel n'a pas la connaissance de la forme (çûra)*[324] *dont procède l'existenciation selon sa modalité propre dans le temps proche, tandis que le véritable savant le sait* »[325].

---

[322] C'est-à-dire leurs prototypes intelligibles (*muthul;* sg. *mithâl*). Les pierres précieuses, en comprenant leur signification symbolique et leurs vertus opératives, sont la manifestation extérieure de principes dont l'être humain possède l'essence intelligible en tant qu'il est « la mesure de toutes choses ». Ces « pierres précieuses » sont des éléments constitutifs de son être, tant dans l'ordre individuel qu'intellectuel, et plus particulièrement dans le domaine subtil comme l'atteste la doctrine des centres subtils (*latâ'if*, ou *shakra* dans la tradition tantrique indienne) qui sont en correspondance avec les sept cieux planétaires et les pierres précieuses qui leur sont associées. C'est précisément la présence dans l'être humain des réalités intelligibles de toute chose manifestée qui permet la « *rupture* (*kharq*) » ou la suspension de l'ordre naturel (*kharq al-'âda*), car c'est l'essence intelligible des choses qui constitue leur réalité ultime, et non pas leurs formes extérieures dans le monde physique et naturel; c'est pourquoi le *sheikh* précise plus loin dans ce passage que « *la dignité éminente est dans la science de l'existenciation, non dans l'existenciation elle-même* », celle-ci n'étant qu'une apparition contingente de sa réalité intelligible qui relève de la connaissance pure (*'ilm*).

[323] *tadbîr* (« *diriger, conduire une affaire à bonne fin* ») désigne dans le langage alchimique les différentes opérations hermétiques (distillation, coction, pulvérisation...), mais aussi les différentes méthodes pour accomplir le Grand Œuvre. L'alchimiste empruntant la première des deux voies (*tarîqa*) décrites au début du chap. 167 des *futûhât*, celle de « *l'élimination du mal (izâla al-marad)* », est appelé par Ibn Arabi « *le connaisseur de l'œuvre (al-'ârif bi al-tadbîr)* » (voir Jâbir Ibn Hayyân, *Dix traités d'alchimie*, trad. et comm. P Lory, Paris, 1983).

[324] Cette « *connaissance de la forme dont procède l'existenciation* » est « *la forme de la génération (çûra al-inshâ')* », expression utilisée par Ibn Arabi pour désigner l'autre voie alchimique présentée comme « *production (inshâ') de la source appelée Elixir* »; et c'est à la fin du voyage spirituel que l'initié reçoit encore « *l'Elixir de l'existenciation (iksîr al-takwîn)* » (*fut.*, chap. 167) [rappelons que *çûra*, traduit ici par « forme », désigne dans ce contexte l'aspect essentiel des choses (*cf.* ειδος: la « forme » d'Aristote ou l'« idée » de Platon)].

[325] L'élite des initiés, les « *gens du blâme* (*malâmî* ou *malâmiyya)* », qui possède cette science, n'exerce pas extérieurement, dans l'ordre temporel, ce pouvoir de « *rupture de l'ordre naturel* », parce qu'elle connaît le principe de l'existenciation des choses. Seuls les initiés d'un rang inférieur en font usage.

Le *sheikh* fait allusion à une telle science initiatique en disant à la fin de ce *façç* consacré à Elie: « *Il connaît par le goût initiatique (dhawq) à partir de quoi ce régime (hukm)*[326] *manifeste les formes naturées; s'il obtient le dévoilement que la nature (al-tabî'a) est le souffle rahmânien lui-même, il aura reçu un bien immense* ». Ce propos du *sheikh* est une indication ouvrant sur le *façç* de Luqmân le sage, relativement à cette parole coranique: « *Celui qui a reçu la sagesse a certes reçu un bien immense* »[327]. Puis il ajoute l'introduction [au *façç* suivant] confirmant que sa mention du mot « *régissant (hâkima)* » indique bien la « sagesse (*hikma*) » en disant: « *S'il se limite par là à ce que nous avons mentionné, cette détermination est suffisante pour que la connaissance spirituelle (al-ma'rifa) régisse (hâkima) son intellect* »[328].

---

[326] Ce « régime » (ou « statut »: *hukm*) est celui de la contemplation par l'intellect pur des idées pures qui sont les principes des états de manifestation, comme l'indique le passage qui précède immédiatement ici, dans ce *façç* d'Elie: « *...il se transporte là où il est intellect séparé ('aql mujarrad) dépourvu de substance naturelle (mâdda tabî'iyya) et contemple des réalités (umûr) qui sont les principes (uçûl) de ce qui se manifeste dans les formes de la nature (çuwar al-tabî'a)...* ». l'expression « *intellect séparé ('aql mujarrad)* » est d'origine aristotélicienne (elle est employée aussi dans la *falsafa*, par exemple par Avicenne) et désigne l'intellect (νους) dans la doctrine d'Aristote, qui est « substance séparée », où la « substance (ουσια) » est la forme pure séparée de la matière, opposée aux « substances composées » et corruptibles [(Aristote distingue trois sortes de « substances »: la matière, la forme, et le composé des deux (l'individu)]. Cet intellect pur, qui est selon Aristote, ce qui est divin dans l'être humain, a ainsi la capacité de contempler (θεωρια) directement l'intellect divin (auquel il est essentiellement identique) dans l'acte de connaissance qui est identification de l'intellect et de l'intelligible (νοητον): « *Si donc le noûs* [l'intellect] *est divin par rapport à l'homme, la vie selon le noûs est divine par rapport à la vie humaine...On peut donc penser que chaque homme s'identifie à cette partie même, puisqu'elle est principale et plus précieuse...Ce qui est propre à chacun est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour lui. Pour l'homme, c'est la vie selon le noûs, puisque c'est cela, avant tout, l'homme...Celui qui exerce son intellect et qui le cultive paraît être dans le meilleur des états et très aimé de Dieu (θεος). Or tout cela appartient au plus haut point au sage, cela n'est pas douteux. Il est donc l'homme le plus aimé de Dieu...* » (*Ethique à Nicomaque*, X, 7; X, 9); car, dit encore Aristote au sujet de cette contemplation de l'intellect divin, qu'il appelle « substance première » (*Métaphysique*, Λ, 7): « *L'intellect se pense lui-même dans la saisie de l'intelligible, car il devient lui-même intelligible en connaissant et touchant son objet, de telle sorte que l'intellect et l'intelligible s'identifient. L'intellect est le réceptacle de l'intelligible, c'est à dire la « substance première », et l'intellect est en acte dans sa possession de l'intelligible. Ainsi l'actualité plutôt que la puissance est-elle l'élément divin que l'intellect paraît contenir, et l'acte de contemplation est la béatitude parfaite et souveraine. Si donc cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu le possède toujours, cela est admirable; et s'Il le possède éminemment, cela est plus admirable encore. Or c'est bien ainsi qu'Il le possède. Et la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intellect est vie, et Dieu est cet acte même; et l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu* » (on peut noter en passant que cette identification de Dieu au « vivant » et « subsistant en soi » est équivalente à l'invocation d'*Allâh* en tant que « *Le vivant subsistant par soi (al-hayyu al-qayyûm)* »).

Telle est aussi la sagesse d'Idrîs–Elie, décrite à la fin du *façç*, quand devenu « intellect séparé » après avoir réalisé sa nature terréstre et animale (*hayawâniyya*), il contemple les intelligibles « *dans leur principe et dans leur forme* », obtenant premièrement une connaissance « complète (*tamâm*) », et finalement celle du « *souffle* » pour réaliser la perfection (*kamâl*) [en ce qui concerne cette connaissance ultime du « souffle », on peut remarquer qu'elle est caractéristique de la vivification des êtres par l'insufflation rapportée dans les *fuçûç* à la sagesse de 'Issâ (le Christ) qui possède éminemment la science des « deux voies » alchimiques rapportées à Idrîs-Hermès (*cf. futûhât*, chap. 167).

[327] Cor. II, 269.

[328] Trad. Gilis, p. 583.

D'un autre côté, la mention par le *sheikh* de l'animal dans la dernière partie du *façç* fait allusion au rapport de celui-ci au chapitre 24 caractérisé par le degré de l'animalité, vers la production duquel est tourné le Nom divin « *Celui qui humilie (al-mudhill)* » qui est le contraire du nom qui régit le présent chapitre, c'est-à-dire « *Celui qui élève en puissance (al-mu'izz)* » ou « *L'Inaccessible (al-'azîz)* ». Le statut du minéral commande l'intellect élevé en puissance (*'azîz*) grâce à sa science, tandis qu'à l'animal correspond la passion (*al-shahwa*) qui abaisse...entre ces deux chapitres [22 et 24] se trouve le degré des végétaux auquel est attribué la sagesse de l'excellence « luqmânienne ».

Il reste une question: quel rapport entre la sagesse « *de l'intimité* (*înâssiyya*) » et le terme « *éliaque* (*ilyâssiyya*) » ? La réponse est que le mot *înâs* (« *intimité* ») est dérivé de *ins* (« *genre humain, ami* »), le genre humain se distinguant des autres créatures par l'union qu'il réalise entre: l'intellect (*al-'aql*) et la passion (*al-shahwâ*), la puissance (*al-'izza*) et la faiblesse (*al-dhilla*), la transcendance (*al-tanzîh*) et l'immanence (*al-tashbîh*), la subtilité (*al-latâfa*) céleste et la grossièreté (*al-kathâfa*) terrestre, ou encore l'inconditionné (*al-mutlaq*) et le conditionné (*al-taqyîd*), car *Allâh* l'a « *créé de Ses deux mains* » de sorte que lui revient l'union entre tous les contraires...tel est le sujet de ce *façç*.

D'autre part le verbe *ânasa* revient quatre fois dans le Coran en relation avec le feu: « *...il aperçut de loin (ânasa) un feu du côté du mont* »[329]; « *...Certes, j'aperçois (ânastu) un feu, peut-être vous en apporterai-je un tison...* »[330]; « *...certes, j'aperçois un feu, je vais vous apporter quelque nouvelle à son sujet* »[331]. Et c'est sur le cheval de feu qu'Elie conquiert la puissance spirituelle contenue en lui jusqu'à devenir semblable aux anges du ciel et familier[332] avec eux comme avec le genre humain. Il a atteint, par une spiritualisation parfaite, l'immortalité physique, tel le minéral qui n'est pas affecté par le cours du temps, particulièrement l'or. Sa vie subtile (*barzakhiyya*)[333] s'unit à sa vie terrestre, comme Idrîs, Khidr et Jésus, grâce à leur

[329] Cor. XXVIII, 29.
[330] Cor. XX, 10.
[331] Cor. XXVII, 7; XXVIII, 29.
[332] Le verbe *anasa* a le sens d'« *être familier, habitué de qqn* », d'où l'idée d'intimité (*uns*), et dans ses formes dérivées celui d'« *apercevoir de loin, apprivoiser, connaître...* ».
[333] Le *barzakh* est toute réalité centrale et intermédiaire. D'un point de vue cosmologique, le *barzakh* correspond au monde subtil et psychique, intermédiaire entre le monde physique et le monde purement spirituel. D'un point de vue métaphysique, le *barzakh* se rapporte à l'Etre pur, le point principiel (*al-nuqta al-açliyya*), intermédiaire entre le Principe (*al-haqq*) et la manifestation (*al-khalq*), ou « *l'isthme entre les deux mers* (*majma' al-bahrayn*) ». D'un point de vue initiatique et relativement à l'état humain, lui-même central dans notre monde, le *barzakh* est la réalité muhammadienne (*al-haqîqa al-muhammadiyya*), l'Intellect premier (*al-'aql al-awwal*).
On peut rappeler ici quelques concordances de ce symbolisme dans la doctrine indienne, notamment *hiranyagarbha* (« *l'embryon d'or* »), principe de l'état subtil, mais aussi de l'immortalité corporelle, et *buddhi* (l'intellect et l'« axe du monde » qui occupe une position centrale relevant aussi de la notion de *barzakh*) dans son identité avec *âtmâ* (le Principe), c'est-à-dire le suprême *brahma* qui réside dans la « *suprême enveloppe d'or* » (*Mund. Up.* II, 2, 9). Pour le symbolisme de l'or, relativement à la réalisation spirituelle, citons encore ce passage de l'*upanishad* (*Maitri Up.* VI, 1): « *Voyez cette personne (purusha) d'or qui est dans le soleil transcendant (âditya) et qui, depuis son siège d'or, regarde en bas vers la terre, celui-là même est Celui qui demeure, en consommant la nourriture, dans le lotus du cœur* ». Ce *purusha* (mot qui signifie « personne, homme ») est en quelque sorte l'équivalent de l'Homme Universel dans la tradition islamique, comme le pôle Idrîs-Elie, et son développement quaternaire formant les « piliers (*awtâd*) » de la Tradition (Idrîs, Elie, Jésus, Khidr). D'ailleurs, et d'après une indication de R. Guénon, « *le centre cosmique où réside Hiranyagarbha s'identifie virtuellement avec le centre de tous les mondes* » (*L'homme et son devenir...*, chap. XXI). *Hiranyagarbha* est un principe igné et lumineux, au centre de *l'œuf du monde* (qui est comme « l'œuf philosophique » de la voie alchimique, l'*athanor* (*al-

consommation de l'élixir qui est la source de vie transformant les métaux vils et éphémères dans les substances précieuses et incorruptibles.

tannûr) dans lequel on prépare l'« or potable » ou *élixir* (*al-ikthîr*)), qui n'est autre que l'Homme Universel (*cf.* encore R. Guénon, *la grande triade*; chap. XXII); ainsi, il est encore identique à la lampe ou au flambeau (*miçbâh*) brillant dans la niche (*mishka*) muhammadienne décrite dans le « *verset de la lumière (ayâ al-nûr)* » (Cor. XXIV, 35).

VINGT-ET-UNIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE « *ROYALE (mâlikiyya)* » DANS UN VERBE DE ZACHARIE

DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI FAIT MOURIR (al-mumît)* », DU DEGRÉ DE LA TERRE, DE LA LETTRE *çâd* (ص), ET DE LA DEMEURE *al-balda*[334]

La manifestation de la toute-puissance (*'izza*) exprimée par le Nom divin « *L'Inaccessible (al-'azîz)* » n'est possible que par celle de son contraire: la force contraignante (*qahr*) qui s'achève par la mort. La limite de la toute-puissance transcendante (*'izz*) est la permanence (*baqâ'*) et l'immutabilité (*thabât*) dans la perfection et l'indépendance [divines], ce qui implique que tout ce qui est autre [que cette puissance transcendante] est altéré sous l'effet de la force contraignante des transformations, c'est-à-dire la disparition d'une forme et le passage dans une autre, ce qu'on appelle la mort.

La manifestation de « *L'Inaccessible* » implique nécessairement celle du Nom divin « *Celui qui fait mourir* », afin que le Principe divin (*al-haqq*) se différencie par Sa toute-puissance (*'izza*) de Sa créature continuellement soumise au régime de « *Celui qui fait mourir* ». Du fait de la manifestation et du régime de ce Nom divin, le vingt-et-unième degré de L'Etre se trouve en correspondance avec l'élément terre (*turâb*) et l'espace terrestre (*ard*)[335], la lettre *çâd*, la mansion lunaire *al-balda*, et associé à la qualité élémentaire de la chaleur sèche qui provoque la mort. La marque élémentaire de la demeure *al-balda* est le feu parce qu'elle est commandée par la tour zodiacale du Sagittaire de type igné, et que le Sagittaire (*al-qaws*) est un symbole de la mort à cause de sa flèche atteignant sûrement son but.

La mort est associée à l'étendue terrestre et à l'élément terre dans plusieurs versets coraniques: « *...Nous vivifions par lui la terre alors qu'elle était morte...* »[336]; « *Puis quand nous décrétâmes pour lui la mort, ils n'en furent avertis que par la bête de la terre...* »[337]. Le mot *balda* s'y trouve aussi mentionné en rapport avec la mort: « *...et nous ressuscitons par elle un pays (balda) mort...* »[338]; « *...et nous vivifions par elle un pays mort...* »[339]. Ce lien entre « *Celui qui fait mourir* » et la demeure *al-balda* et l'élément terre est remarquable.

Le prophète en adéquation avec ce degré est Zacharie parce qu'il avait les cheveux blancs comme son épouse, et que leur couple était stérile[340]. *Allâh* fut ensuite compatissant et restaura la fertilité de celle-ci, de la même façon qu'Il vivifie la terre avec de l'eau. Il fit don de Jean à Zacharie. Cependant, Jean était chaste. Il ne s'est pas marié et n'a pas laissé de descendant. Jean et Zacharie furent tous deux assassinés et moururent en martyrs. Le nom « *Celui qui fait mourir* » régit particulièrement cet aspect « zacharien » de la réalité de l'Homme Universel.

C'est pour la même raison que la sagesse de ce *façç* est dite « *Royale* », car le Roi (*mâlik*)[341], est puissant et rigoureux (*shadîd*), et la mort est un des aspects les

---

[334] *Al-balda*: litt., « *pays, terre, lieu désolé, désert* ». La vingt-et-unième mansion lunaire.
[335] *turâb* désigne la terre en tant qu'élément naturel, tandis que *ard* est l'étendue de l'espace terrestre.
[336] Cor. XXXV, 9.
[337] Cor. XXXIV, 14.
[338] Cor. XLIII, 11.
[339] Cor. L, 11.
[340] La vieillesse et la stérilité sont des signes de la mort.
[341] *mâlik:* litt., « *celui qui possède qqch* » et par extension « *celui qui règne, qui exerce son gouvernement, sur qqch; le maître* ». Le roi est désigné habituellement en arabe par le nom: *malik* (les deux mots se distinguant par la présence d'une voyelle longue). La forme *mâlik* est un nom d'agent indiquant plutôt l'aspect seigneurial de la royauté en rapport avec la

plus puissants de cette rigueur. Le statut du Roi domine Zacharie du fait de la rigueur qu'il s'est imposé dans ses efforts spirituels (*mujâhadât*) et de l'intensité de son énergie spirituelle pour obtenir satisfaction dans sa demande adressée à *Allâh* d'obtenir un héritier. Ainsi son épouse fut guérie de sa stérilité, alors qu'elle était très âgée, et donna naissance à Jean.

Le Roi est en rapport avec l'espace terrestre puisque la terre est le trône du califat et le siège de son roi (*malik*), à savoir l'Homme Universel et ses lieutenants. Ce dernier est manifesté selon la forme d'*al-rahmân* comme calife d'*Allâh* gouvernant les êtres, et à cette forme correspond la lettre *çâd* dont le *sheikh* dit[342]: « *le çâd est une des lettres de la sincérité (çidq), de la préservation (çawn) et de la forme (çûra)...C'est une lettre dont le rang est sublime. Dans l'ouverture de la sourate "Çâd", Allâh a fait serment par l'invocation de cette lettre et de la station de la Somme des paroles (jawâmi' al-kalim), c'est-à-dire ici le Coran. Cette station est le lieu de contemplation muhammadien (mashhad muhammadî) situé au summum de la vénération par la langue de l'exaltation...* ». La sincérité, la préservation et la forme sont des qualités de celui qui réalise dans toute sa plénitude la fonction Royale du calife d'*al-rahmân*.

Ce chapitre est commandé par l'idée de l'immensité de la grâce divine (*rahma*), exprimée par le Nom divin *al-rahmân*, dans la mesure où elle se rattache au nom « *Celui qui fait mourir* ». On dit ainsi de celui qui est mort: « *Il est passé dans la grâce divine* », et on l'appelle couramment le « *grâcié (marhûm)* ». La *rahma* est associée à Zacharie et à la lettre *çâd* au début de la sourate *Maryam* : « *Kâf, Hâ', Yâ', 'Ayn, Çâd. Récit de la compassion de ton Seigneur envers son serviteur Zacharie* ». C'est à cause de la rigueur de « *Celui qui fait mourir* » et qui gouverne [le monde] que le *sheikh* parle dans ce chapitre des souffrances, de l'épreuve et de la vengeance.

Comme à ce degré de l'Etre correspondent le *çâd* de la sincérité — c'est-à-dire l'intensité dans l'orientation —, de la préservation — qui est l'intensité dans la protection —, du silence — qui est l'intensité dans le secret —, et de la forme[343] *rahmânienne* qui est le lieu de manifestation de la seigneurie Royale (*siyâda mâlika*), le *sheikh* attribue à l'élément terre, dans la section 31 du chapitre 198 des *futûhât* consacrée spécialement à ce degré, ces mêmes qualités seigneuriales,caractéristiques de la lettre *çâd*, et manifestes chez Zacharie et son fils Jean que le Coran appelle un « *seigneur chaste (sayyidan haçûran)* »[344].

Son état est pareil à celui de la terre, dont la condition est la servitude et la fixité puisqu'elle ne se transforme pas dans un autre élément, comme c'est le cas des trois autres [éléments]. Le *sheikh* dit dans cette section (en résumé): « *La Terre (al-ard) est le premier élément produit. Viennent ensuite l'eau, l'air, le feu et les cieux... [Allâh] en a fait le support de l'existenciation des minéraux, des végétaux, des animaux, de l'être humain. Il l'a disposée comme présence du califat et du gouvernement. C'est le lieu d'où le Vrai principiel (al-haqq) considère les choses. Il a soumis à* [la terre] *toutes les natures, toutes les orbites célestes et les anges, ainsi que "toutes sortes de couples heureux"*[345]*... Il n'a créé par Ses deux mains ensemble que celui qui a été créé à partir de la terre, c'est-à-dire l'argile dont est fait Adam. Il en a*

---

manifestation de la forme divine (*çûra ilâhiyya*), tandis que *malîk* marque plutôt son aspect servitorial (*'ubûda*), symbolisé par la terre et la forme corporelle. La forme *mâlik*, traduite aussi par « Roi », est distinguée ici de la forme normale (*malik*) par une majuscule. Ces deux aspects complémentaires du califat sont aussi représentés par les deux *Imâms*, situés à la droite et à la gauche du Pôle (*qutb al-zamân*), le Roi du Monde.
[342] *futûhât*, chap. 2.
[343] Les mots « *sincérité (çidq)* », « *préservation (çawn)* », « *silence (çamt)* », « *forme (çûra)* », employés ici, ont tous pour initiale la lettre *çâd*.
[344] *Cf.* Cor. III, 39: «*...Allâh t'apporte la bonne nouvelle de Jean, confirmateur d'un Verbe divin, un seigneur chaste et un prophète parmi les justes* ».
[345] *Cf.* Cor. XXII, 5: « *...Tu vois la terre dévastée. Lorsque nous faisons descendre sur elle l'eau* [du ciel], *elle frémit, grossit, et fait croître toutes sortes de beaux couples* ».

fait un levain entre Ses deux mains, alors que "... rien n'est comparable à Lui..."[346]*, et l'a placée dans la station de la servitude ('ubûdiyya). Il dit: "Il a fait que la terre vous soit soumise..."*[347]*. Il a placé la Terre au degré de l'Ame universelle d'où le monde s'est manifesté, de même qu'il a manifesté à partir d'elle les êtres depuis le monde des engendrés jusqu'aux confins inférieurs de la sphère des demeures* ».

Et le *sheikh* ajoute: « *Cet élément* [ou ce principe (*rukn*): la Terre, l'élément terre] *ne se transforme pas en quelque chose d'autre, et inversement rien ne se transforme en lui. Cette caractéristique est plus manifeste dans cet élément (la terre) que dans les autres (baqîyat al-arkân)*[348]*...L'homme véritable est celui qui voit la Vérité (al-haqq) en tant que telle, qui se conforme à Celle-ci, qui maîtrise et bride ses passions* », c'est-à-dire celui qui réalise pour lui-même la qualité de « *possesseur de soi-même* ». Il est : « *Celui qui fait mourir* » ses passions, « *quand il est pris d'une faim irrésistible et qu'il est en possession de la plus désirable des nourritures, la reçoit par l'intellect et non par appétit, et repousse ainsi son pouvoir impérieux. Celui dont l'âme est libre et l'énergie spirituelle éminente rejette la faveur. Tel est le seigneur de l'instant (sayyid al-waqt), prends-le pour guide !*

Un tel homme représente la forme du Vrai principiel qu'Allâh a produite dans une forme corporelle d'une étendue si vaste qu'on ne peut atteindre sa limite, et le chemin de la bonne direction qu'elle indique n'est pas caché. Telle est la nature de la terre qui n'accepte pas la transformation et l'assujetissement aux autres natures. Elle fournit tous les bienfaits à partir de son essence, c'est le lieu de tout bien et le plus noble des corps...Elle est patiente, réceptive, fixe et immuable. Son instabilité initiale a été éliminée grâce aux montagnes, qu'Allâh a disposées comme des piliers quand elle s'est mise en mouvement sous l'effet de la crainte divine. C'est par ces piliers qu'Allâh a assuré la terre, de sorte que sa stabilité est celle des êtres qui possèdent la certitude (yaqîn). C'est de la terre que les gens de la certitude spirituelle (ahl al-yaqîn) tirent leur science. La terre est la mère dont nous sommes sortis et vers laquelle nous retournons, et d'où nous sortirons une autre fois. Elle possède les qualités de soumission et de recours à Allâh Seul. La terre est le plus subtil des éléments. Elle n'a reçu la densité, la solidité, et l'obscurité que pour voiler jalousement les trésors qu'Allâh a déposés en elle. [Allâh] a donné à la terre la sanctification et l'a faite pure...Sa station est celle du point central relativement à la circonférence, de sorte que si elle disparaît, la circonférence disparaît aussi, tandis qu'inversement, si la circonférence disparaît, il n'en résulte pas nécessairement la disparition de la terre [en tant que centre]*, car elle subsiste continuellement dans ce monde et dans l'autre. Elle est pareille au souffle d'al-rahmân dans l'existenciation...Elle était initialement homogène, et [Allâh] l'a séparée en sept couches qui sont autant de terres. A chacune d'elles correspond la sphère d'un ciel. La première est celle sur laquelle nous nous trouvons, en relation avec le ciel le plus élevé. Puis la descente s'effectue jusqu'à la limite de la septième terre et le ciel de ce bas-monde...* ». [*Allâh*] *a partagé la terre en sept climats, chacun étant régi par un badal*[349]*, par lequel Allâh maintient ce climat...* ». Ces *abdâl* sont sept sur le cœur

---

[346] Cor. XLII, 11.

[347] Cor. LXVII, 15.

[348] C'est ici aussi bien de la Terre en tant que lieu et support de manifestation des formes naturelles, que de la terre en tant qu'élément qu'il est question. Du fait que la Terre, ou l'élément terre (*turâb*), est fixe et immuable dans une sorte de permanence et qu'elle est le support et le lieu permanent sur laquelle se déploient l'ensemble des êtres et des règnes de la nature (humain, animal, végétal, minéral), elle est plus visible et manifeste que les autres éléments régis par la transmutation. D'un point de vue alchimique, la Terre ou l'élément terre, est ainsi la *matière de l'œuvre*.

[349] *badal*, pl. *abdâl: litt.* : « *substitut* ». La hiérarchie initiatique comprend, dans l'ordre descendant: le Pôle, les deux Imâms de la gauche et de la droite, les quatre piliers, les sept *abdâl* régissant les sept climats (*cf.* M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints, op. cit.*, chap. VII); « *Les Abdâl constituent l'une des plus hautes catégories initiatiques. Ils sont dits être au*

des sept pôles des sept cieux, qui sont dans l'ordre descendant: Abraham, Moïse, Aaron avec Jean, Idrîs, Joseph, Jésus avec Jean, Adam.

A la fin du chapitre, le *sheikh* rapporte le passage coranique: « *...Je l'inscrirai* [la *rahma* divine] *en faveur de ceux qui craignent et qui s'acquittent de l'aumône légale (al-zakât)...* »[350], qui fait allusion à l'imposition sur les biens, en guise d'introduction au *façç* suivant consacré à Elie auquel correspond le degré des minéraux parmi lesquels on trouve l'or, l'argent, et les trésors qui imposent l'aumône légale. Il mentionne ensuite les deux *rahma*, celle dépendant d'une obligation et celle qui est pure faveur, ainsi que les deux qualités de connaissance (*'ilm*) et d'action (*'amal*)[351] correspondant aux deux méthodes d'opération sur les minéraux [dans l'œuvre hermétique], telles qu'il les décrit dans le chapitre 167 des *futûhât:* l'élimination du mal qui affecte le métal et la projection de l'Elixir sur ce métal. Et il indique les deux voies qui en résultent, qu'il s'agisse de la voie de la sagesse et de la science, qui est la plus noble, ou de celle de l'énergie spirituelle (*himma*) et de la « *rupture des habitudes* », ainsi que nous l'avons exposé à la fin du chapitre consacré au degré de l'Etre suivant[352].

Enfin, il y a entre les deux chapitres consécutifs consacrés à Elie et Zacharie un rapport concernant le pouvoir de la conception mentale (*wahm*). Le *sheikh* dit en effet dans le chapitre du verbe de Zacharie: « *l'effet s'exerce sur le non-étant (ma'dûm) et non sur ce qui est (wujûd)*[353]*. Si c'était le cas, ce serait encore du fait d'un statut relevant du non-étant. C'est là une science curieuse et un sujet peu connu dont seuls ceux qui maîtrisent les conceptions mentales (açhâb al-awhâm) possèdent la connaissance effective au moyen du goût initiatique (dhawq). Quand à celui en qui la conception mentale n'est pas effective, il est loin de connaître la question* ». Il explique ensuite ce qu'est réellement la conception mentale dans le chapitre du verbe d'Elie en disant: « *C'est pourquoi les conceptions mentales ont un pouvoir supérieur, dans cette constitution* [humaine]*, aux intellects...La conception mentale est l'autorité suprême dans cette forme humaine parfaite, et c'est d'elle que dérivent les Lois sacrées* »[354].

---

nombre constant de 7. Représentants des 7 pôles célestes dans les 7 Climats terrestres, ils résident chacun dans un Climat qu'il régit. »: M. Vâlsan, *La parure des abdâl*, Paris, 1992, p. 19).

[350] Cor. VII, 156.

[351] Il est remarquable que ces deux noms arabes: *'ilm* et *'amal*, qui désignent les aspects complémentaires de la connaissance et de l'action, soient composés des mêmes lettres placées dans un ordre différent (ils ont par conséquent la même valeur numérique 140), ce qui indique leur interdépendance. Ils correspondent respectivement à la doctrine et aux rites dont R. Guénon dit dans ce sens: « *...il n'est pas possible d'établir une distinction absolument nette, et encore moins une séparation, entre ce qui relève des rites et ce qui relève de la doctrine,...qui même s'ils constituent extérieurement deux fonctions différentes, sont pourtant de même nature au fond. Le rite comporte toujours un enseignement en lui-même, et la doctrine, en raison de son caractère "non-humain"..., porte aussi en elle l'influence spirituelle, de sorte que ce ne sont véritablement là que deux aspects complémentaires d'une seule et même réalité;* » (*Aperçus sur l'initiation*, chap. XLV).

[352] *Cf.* chapitre sur le verbe d'Elie.

[353] Autrement dit, le principe des êtres manifestés est dans le non-manifesté, comme l'essence de l'agir est dans le non-agir, ou celle de la parole dans le silence. Dans le chapitre du verbe de Zacharie, cette remarque fait suite aux considérations d'Ibn Arabi sur l'expansion de la *rahma* divine qui a pour effet d'actualiser dans l'être manifesté les possibilités de manifestation en tant qu'essences immuables (*a'yân thâbita*): « *Toute essence ('ayn) possède un être (wujûd) qu'elle requiert de la part d'Allâh* ».

[354] *Cf.* trad. Gilis, p. 572. Le pouvoir de la « *conception* [ou *représentation*] *mentale* » est ici du même ordre que celui de « *l'imagination réalisatrice (al-khayâl al-muhaqqiq)* » qui actualise, dans l'être humain, le pouvoir théophanique de la divinité, appelé par analogie «*l'imagination absolue (al-khayâl al-mutlaq)* » (*cf.* notamment *fut.* Chap. 177). Le terme

VINGTIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE « *DE LA MAJESTE DIVINE (jalâliyya)* » DANS UN VERBE DE JEAN[355]
DÉPENDANT DU NOM « *LE VIVIFICATEUR (al-muhyî)* », DE LA SPHERE DE L'EAU, DE LA LETTRE *sîn* (س), ET DE LA DEMEURE *al-na'â'im*[356]

La conservation de chaque qualité nécessite l'existence de son contraire. Il n'y a pas de permanence ni de signification au nom « *Celui qui fait mourir* » sans son contraire, le nom « *Le Vivificateur* ». La mort n'est rien d'autre que le passage d'un état (*hay'a*) à un autre. Sortir du premier par le nom « *Celui qui fait mourir* », c'est essentiellement entrer dans l'autre par le nom « *Le Vivificateur* ». Autrement dit, la manifestation de « *Celui qui fait mourir* » implique nécessairement celle du « *Vivificateur* ». Ces deux Noms divins sont deux aspects complémentaires d'une réalité unique, comme le père et son fils.

Ainsi, comme le vingt-et-unième degré de Zacharie est en correspondance avec le père, l'élément terre, et le nom « *Celui qui fait mourir* », ce vingtième degré de Jean correspond au fils, à l'élément eau, et au nom « *Le Vivificateur* ». Cette interdépendance est confirmée par les indications du *kitâb al-'abâdila*[357] où l'on trouve un chapitre intitulé: « *Le serviteur d'Allâh, fils de Joseph, fils du serviteur du Vivificateur (al-muhyî)* », suivi d'un autre dont le titre est: « *Le serviteur d'Allâh, fils de Jacob, fils du serviteur de Celui qui fait mourir (al-mumît)* ».

Cette sagesse est qualifiée par la Majesté divine parce que celle-ci exerce sa domination sur Jean par la contrition, la peur, les pleurs et la crainte. Jean est mort martyr comme son père. On dit que 70000 furent tués avec lui[358]. C'est à cause de cette majesté qu'il est associé à la fois au cinquième ciel d'Aaron et au deuxième ciel de Jésus. On sait que le ciel d'Aaron est la sphère céleste de Mars, la planète rouge, et celui de la Majesté divine, de la force contraignante, des guerres, du meurtre et du sacrifice. Et Jean sacrifie le bélier de la mort à la fin du jour de la Résurrection[359].

Quant à la relation du « *Vivificateur* » avec l'élément eau qui correspond à ce degré de L'Etre, elle est connue et abondamment mentionnée dans le Coran, comme dans le verset suivant: « *...Nous avons disposé à partir de l'eau toute chose vivante...* »[360]. Le *sheikh* a traité de cette question dans la section 30 du chapitre 198 des *futûhât* où il compare la fonction et la force des anges avec l'élément eau; il dit ensuite: « *Bien que l'eau soit un ange, c'est un ange substantiel dont le principe réside dans la substance ('unçur) du fleuve de vie naturel situé au-delà des quatre éléments, celui dans lequel l'archange Gabriel est immergé chaque jour, comme le seront aussi les gens du feu infernal quand ils en sortent grâce à l'intercession. L'eau*

'uqûl (pl. de *'aql* qui désigne soit l'intellect, soit la raison) correspond ici à la raison discursive.

[355] Il s'agit ici de Jean le Baptiste (*yahyâ*) et non pas de Jean l'évangéliste.

[356] *Al-na'â'im* (pl. de *na'âma*): nom de 9 étoiles dans la constellation du Sagittaire; 20e mansion lunaire; ce nom est dérivé de la racine *Na'aMa:* « *être dans un état de félicité, jouir d'une faveur...* », d'où *ni'ma:* « *félicité, faveur, bienfait* ».

[357] *Cf.* 1ere partie, chap. V.

[358] D'après al-Tha'labî (*Arâ'is al-majâlis fî qiçaç al-anbiyâ'*), Jean avait confirmé l'interdiction pour quiconque de se marier avec sa nièce. Cependant, comme le roi souhaitait réaliser un tel mariage et qu'il accordait chaque jour une faveur à sa nièce, celle-ci, sur le conseil de sa mère, demanda au roi que Jean fût exécuté. Le roi fit égorger Jean, mais son sang continua à bouillir jusqu'à ce que Dieu envoie le roi Nebuchadnezzar. Celui-ci commanda que 70000 jeunes juifs soient mis à mort. Alors le sang de Jean cessa de bouillir.

[359] D'après la tradition du *hadîth* (*cf.* Bukhârî, Muslim), on apportera la mort, le jour de la Résurrection, sous la forme d'un bélier; puis, on commandera de le sacrifier.

[360] Cor. XXI, 30.

substantielle procède de cette eau qui est le fleuve de vie...Cet élément eau est celui qui fournit les formes manifestées dans le monde en totalité. Et sa vie est dans son mouvement ».

Comme la qualité spécifique de l'esprit est la vie, et que Jésus est l'esprit d'*Allâh*, Jean est attaché à la personne de Jésus dans ce bas-monde et dans le deuxième ciel. Ils sont interdépendants à la façon de la Majesté et de la Beauté divines. Le Nom divin « *Celui qui possède la Majesté (dhû al-jalâl)* », qui gouverne la sagesse de Jean, est mentionné deux fois dans le Coran, dans la sourate *al-rahmân*, associé à la Générosité (*ikrâm*) qui est un des supports de manifestation de la Beauté divine. C'est encore du fait de cette interdépendance que le *sheikh* met en relation, dans ce chapitre, la salutation divine (*salâm*) adressée à Jean, et celle de Jésus à lui-même[361].

Et parce que Jean est un support de manifestation parfait de la vie, il meurt martyr (*shahîd*) avec son père, les martyrs étant « *vivants et sustentés auprès de leur Seigneur* »[362]. Le meurtre de Jean est un aspect de la Majesté divine, comme l'enlèvement au ciel de Jésus est un aspect correspondant de la Beauté divine: « *...Ils ne l'ont pas tué et ne l'ont pas crucifié...* »[363].

La demeure céleste correspondant à ce degré de l'Etre régi par le Nom divin « *Le Vivificateur* » est *al-na'â'im*. La vie et l'eau sont parmi les bienfaits (*ni'am*) les plus précieux, et le mot *an'âm* désigne les animaux comme le bétail. La lettre associée à cette demeure est la lettre *sîn* (ف) dont les caractéristiques sont la légèreté, le relâchement, l'ouverture, le sifflement et l'abaissement, qui sont autant de qualités propres à ce qui subit la force contraignante sous l'effet de la rigueur de la Majesté divine.

Suivant son habitude d'introduire au degré du *façç* suivant, le *sheikh* mentionne à la fin de ce chapitre le mur et le tronc desséché qui font allusion à l'élément terre (*turâb*), l'un des sens du mot *hâ'it*, ici: « *mur* », étant aussi: « *jardin (bustân)* », et à la terre [en tant que lieu] (*ard*) à laquelle correspond le *façç* de Zacharie, qualifié de « *Royal (mâlika)* », dans la mesure où la sphère de l'élément terre est la dernière des sphères du royaume (*al-mamlaka*)[364], puisqu'il ne reste après celle-ci que les engendrés[365] et les habitants des demeures[366].

---

[361] *Cf.* trad. Gilis, pp. 544-545.

[362] *Cf.* Cor. III, 169.

[363] Cor. IV, 157.

[364] Ce « *royaume* » désigne la manifestation universelle, comprenant les 27 degrés de l'Etre, depuis l'Intellect premier jusqu'à l'être humain qui en est le calife. Il contient en effet 14 sphères (réparties de part et d'autre du ciel central du Soleil) depuis le Trône divin qui enveloppe tout (*al-muhît*) jusqu'à l'élément terre.

[365] *al-muwalladât* sont les différentes catégories d'êtres engendrés: animal, végétal, minéral.

[366] Les habitants des trois mondes: les anges, les *jinn*, les humains.

DIX-NEUVIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE « *L'INVISIBLE (ghaybiyya)* »[367] DANS UN VERBE DE JOB
DÉPENDANT DU NOM « *LE VIVANT (al-hayy)* », DE LA SPHERE DE L'AIR, DE LA LETTRE *zâ'* (ز), ET DE LA DEMEURE *al-shawla*[368]

L'opération de vivification n'est manifesté que par celui qui possède la vie essentielle, et dont la vie ne dépend de rien d'autre que Lui-même, c'est-à-dire que le Nom divin « *Le Vivificateur (al-muhyî)* » implique nécessairement la manifestation du nom: « *le Vivant (al-hayy)* ». C'est pourquoi le dix-neuvième degré revient àu nom « *Le Vivant* » qui est le premier des noms de qualités divines et la source de leurs perfections. Les noms matriciels[369] se ramènent à Lui. Par sa situation polaire et son orientation, Il manifeste le plus puissant et le plus universel des éléments, la cause de la vie de tous les êtres: l'air, dont le *sheikh* dit dans la section 29 du chapitre 198 des *futûhât* ce qui suit (en résumé):

« *L'air n'est appelé "vent (rîh)" que lorsque il est en mouvement et s'agite...Le vent possède un esprit doué d'intelligence, comme l'ensemble des êtres corporels du monde manifesté, et le souffle du vent est son mode de louange... Rien n'est plus fort que le vent, excepté l'être humain, dans la mesure où il a le pouvoir de réprimer les passions qu'Allâh a disposé en lui. L'intellect humain se manifeste par la maîtrise des passions. Car par sa création selon la forme (divine), l'homme tend spontanément vers la seigneurie, mais en même temps, par sa condition (limitée de créature), sa nature se caractérise par la pauvreté et la soumission. Quand sa condition de dépendance (faqr) l'emporte sur celle de souveraineté (riyâsa), il manifeste sa servitude sans que la forme de sa seigneurie en soit visiblement affectée, et alors aucune créature n'est plus forte que lui...*

L'air est une chose immense. C'est l'élément qui se rapproche le plus du souffle d'al-rahmân...C'est le souffle (nafas) et la vie du macrocosme, il possède force et puissance...C'est le plus puissant des agents naturels dans les mondes des corps et des esprits...Il est le fondement de la vie du monde naturel, comme l'eau est celui des formes naturelles. La forme de l'air procède de l'eau tandis que l'esprit de l'eau procède de l'air. Toute chose dans le monde respire, et si l'air était immobile, tout être doué de souffle périrait. Car le principe [de la manifestation] *est le souffle d'al-rahmân. Allâh a rendu* [l'air] *subtil. Il conduit les parfums vers les sens olfactifs, et*

[367] *Al-ghayb* désigne en général ce qui est invisible, caché, secret. Du point de vue métaphysique, c'est le non-manifesté dont l'aspect suprême est appelé « *non-manifesté absolu (ghayb mutlaq)* ».

[368] *Al-shawla:* « *partie relevée de la queue* », ici celle du scorpion (du verbe *shâla:* « *monter, être élevé* »); c'est la 19e mansion lunaire correspondant à deux étoiles situées à la fin de la queue du scorpion, dans la constellation du même nom (*cf.* Lane, *Lexicon*).

[369] Ces « *noms matriciels (al-asmâ' al-ummahât)* » sont appelés par Ibn Arabi « *les seigneurs des Noms divins* », ainsi nommés par qu'ils gouvernent tous les autres noms qui sont ainsi « *en leur pouvoir* ». Ils sont au nombre de 7 et sont rangés par *le sheikh al-akbar*, dans le *livre de la production des cercles (inshâ' al-dawâ'ir)*, dans la catégorie des « *noms de qualités (asmâ' al-çifât)* »: la Vie (*al-hayât*), la Science (*al- 'ilm*), la Volonté (*al-irâda*), la Puissance (*al-qudra*), l'Ouïe, la Vue, la Parole (*al-kalâm*) [auxquels correspondent respectivement les noms de la Personne divine: Le Vivant (*al-hayy*), Le Savant (*al-'alîm*), Celui qui est doué de Volonté (*al-murîd*), Le Puissant (*al-qadîr*), L'Audient (*al-samî'*), Le Voyant (*al-baçîr*), Celui qui est doué de parole (*al-mutakallim, al-qâ'il*)]. Le nom « *Le Vivant* » est le principal d'entre eux et totalise tous les aspects: « *Il est seigneur des seigneurs et de leurs vassaux, c'est le chef (al-imâm),...le seigneur des degrés et la dernière des demeures de l'Etre* » (*fut.*, chap. 4); *cf.* notamment le *Livre des haltes* de l'Emir 'Abd-al-Qâdir, *mawqif* 230 (trad. A. Khurshid, Lyon, 1996).

produit les sons...Il agit sur les esprits au moyen de l'audition naturelle...Il met en mouvement [les choses], *allume et éteint* [le feu]...*C'est en lui que se manifestent les formes des lettres et les mots. Sans* [la présence] *de l'air, personne ne pourrait parler, et le Principe divin, en tant que « Producteur (al-bârî) », ne s'exprimerait pas par la parole (mutakallim). Il a produit dans* [l'élément air] *les formes des embryons issus du mariage et les fruits résultant de la fécondation ; Il dit: « Nous avons envoyé les vents comme fécondateurs... »*[370]. *Le Vrai principiel s'est qualifié Lui-même comme doué de souffle, même si " ...Rien n'est semblable à Lui"*[371]. *Mais Il a informé ses serviteurs connaissants de l'identité de Sa science du monde et de Sa science de Lui-même (nafs). Il s'est encore qualifié Lui-même par l'insufflation (nafkh) des esprits, pour donner la vie aux formes accomplies, et Il intervient par l'insufflation, laquelle indique le souffle. Ainsi le monde manifesté possède le souffle car il procède de l'insufflation divine, cette vie procédant de l'élément air. Et parmi les formes du monde, l'air est le meilleur réceptif de cette vie portée par ce souffle divin. C'est lui qui représente la forme parfaite du souffle rahmânien par lequel Allâh délivre ses serviteurs de la détresse et de l'affliction engendrées par la nature... ».*

Le prophète en adéquation avec ce souffle *rahmânien* caractérisé par l'élément air est Job qui fut délivré des tourments de la maladie et de la détresse causée par la perte des proches et des biens après qu'*Allâh* lui eut dit: « *Frappe avec ton pied ! voilà pour te laver, te rafraîchir et boire* »[372]. Le *sheikh* a attribué au verbe de Job ce chapitre 19 qu'il commence en mentionnant le secret de la vie, c'est-à-dire l'air qui est l'esprit de l'eau, comme le nom « *Le Vivant* » est l'esprit du nom « *Le Vivificateur* ». Puis il indique le rapport de ce *façç* avec l'air et le souffle en disant: « *parce que les vérités essentielles et la contemplation montrent que l'existenciation (al-takwîn)* [se produit] *avec les souffles, continuellement* ».

On trouve aussi au début du chapitre l'indication de la relation entre le Trône porté sur l'eau, l'eau étant au-dessus de l'air, et Job qui fait jaillir l'eau au-dessous de lui, de sorte que c'est en lui que s'écoule le souffle de la *rahma* et de la vie. Il y a là une allusion au fait que l'Homme Universel est entouré de tous côtés par cette *rahma*, comme le Trône divin, puisque l'un et l'autre sont un support de manifestation de l'assise *rahmânienne* et qu'au-dessous d'eux jaillit l'eau de la vie éternelle.

Quant à la qualification d'« *invisible, cachée* » (*ghaybiyya*) donnée à la sagesse de Job, elle vient de ce que l'élément air est celui qui est le plus proche du non-manifesté (*al-ghayb*), car il est le principe des éléments, et le principe est l'aspect caché de l'Ipséité divine (*ghayb al-huwiyya*). C'est pourquoi le *sheikh* parle dans ce chapitre de l'ipséité divine (*al-huwiyya*): « *Le connaissant qui requiert de l'ipséité divine le retrait du mal n'ignore pas pour autant que l'ensemble des causes secondes soit essentiellement cette Ipséité même sous un rapport spécial. Seuls suivent cette méthode les serviteurs d'Allâh qui respectent les convenances traditionnelles (al-udabâ') et qui sont les dépositaires (al-umanâ') des secrets divins. Parmi ces derniers, il en est que seul Allâh connaît mais qui se connaissent entre eux* »[373]. Le fait de cacher les secrets du dépôt de confiance, qui sont des aspects du non-manifesté[374], indique que celui qui possède ce pouvoir gouverne ses passions. On dit:

[370] Cor. XV, 22.

[371] Cor. XLII, 11.

[372] Cor. XXXVIII, 42; *cf.* trad. Gilis, p. 525.

[373] *Cf.* trad. Gilis, p. 533.

[374] C'est-à-dire, suivant l'enseignement d'Ibn Arabi dans ce passage du verbe de Job, que le véritable initié qui respecte les convenances spirituelles (*adab*) à l'égard d'*Allâh*, réserve les secrets pour la « *face de l'ipséité (wajh al-huwiyya)* », ou « *face spéciale (wajh al-khâçç)* », de préférence aux autres faces divines, les « *causes secondes (al-asbâb)* » qui sont comme les

"le vent rapporte tout", c'est-à-dire qu'il répand la rumeur, les odeurs et les chansons, comme le rapporteur médisant (*nammâm*) répand la nouvelle...tandis que celui qui respecte les convenances spirituelles (*al-adîb*) est fidèle et sûr (*al-amîn*), grâce à la maîtrise de son intellect sur ses passions, et tient cachés les secrets de sorte que l'intérieur de son être reste invisible.

Le *sheikh* a traité, au chapitre 371 des *futûhât* consacré à la sourate « *Le tonnerre* » (Cor. XIII) du rapport de l'air avec l'invisible (*al-ghayb*): « *Le Trône divin est supporté par l'eau gelée. Les porteurs du Trône sont à son service dans l'exaltation et la glorification. Cette eau gelée se trouve sur l'air froid; c'est cet air froid qui gèle l'eau. Cet air est l'obscurité qui est elle-même le non-manifesté (al-ghayb). Seul Allâh connaît cette obscurité suivant Sa parole: "Le Savant du non-manifesté, Il ne révèle Son non-manifesté à personne"*[375]*. Les gens se trouveront dans cette obscurité sur un pont quand la terre se transformera en autre chose*»[376]. Il dit encore au même endroit: « *Selon nous, l'air est le principe* [des éléments]. *C'est pourquoi il est dans le rapport le plus étroit avec la Nuée (al-'amâ') qui est le souffle d'al-rahmân. Il réunit la chaleur et l'humidité. La manifestation de l'élément feu vient de sa chaleur, et celle de l'élément eau de son humidité. L'élément terre provient de la solidification de l'élément eau. L'air est fils du souffle, et celui-ci est la Nuée. L'eau et le feu sont les deux enfants de l'air, et la terre le petit-fils* [de l'air] *en tant qu'elle est ce qui est solidifié à partir de l'eau* ».

Le rapport de Job avec l'invisible s'explique par le fait que tous ses états sont des dons provenant du non-manifesté et non des acquisitions: ainsi les richesses et la progéniture, l'épreuve par laquelle il en est privé et la patience dont il fait preuve dans cette situation, comment il est délivré de sa souffrance grâce à l'eau qui jaillit sous ses pieds, le retour de sa famille, de ses biens et du reste auprès de lui. Tout cela résulte de sa certitude à l'égard de l'aspect non-manifesté du divin d'où proviennent les bienfaits dont *Allâh* le gratifie par Sa compassion (*rahma*), comme l'atteste le *hadîth* rapporté par Ahmad Ibn Abû-Hâtim et Ibn Hibbân: « *Quand Allâh délivra Job de ses tourments, une pluie de sauterelles d'or tomba sur lui. Il commença à les prendre dans sa main et à les mettre dans ses vêtements. On lui demanda: "N'es-tu pas comblé, Job ?", il répondit: "O Seigneur, qui ne serait pas comblé par ta compassion ?"* ».

Quant à la dix-neuvième lettre, dans l'ordre des lettres prononcées, qui est régie par le nom « *Le Vivant* », c'est la lettre *zâ'* (ز), lettre sifflante dont les attributs sont la sonorité, le relâchement, l'ouverture et l'abaissement. Pour Ibn Arabi, elle fait partie des lettres sanctifiées, auxquelles s'attachent les autres lettres mais qui ne se lient à aucune. C'est une des sept lettres de l'Essence: *alif, dâl, dhâl, râ', zâ', wâw, lâm-alif* (ا د ذ ر ز و ﻻ). Elle se caractérise par la transcendance essentielle correspondant à sa sagesse cachée. Car le non-manifesté caché est transcendant. Dans la définition qu'il donne de cette lettre dans le chapitre 2 des *futûhât*, Ibn Arabi dit :

> *« Il y a dans la lettre zâ' un secret; quand tu réalises sa signification,*
> [tu vois qu'] *elle réside dans les réalités essentielles de l'esprit du Commandement (rûh al-amr)*[377].

« *aspects du non-manifesté* ». Dans ce sens, les « *gardiens fidèles (al-umanâ') des secrets divins* » sont comme les « *gardiens de la terre sainte* » dont parle R. Guénon à propos du «*centre spirituel suprême* » de la Tradition primordiale, symbole de la doctrine immuable, confiée en dépôt (*al-amâna*) à l'être humain, et de la connaissance divine représentée ici par la « *face de l'ipséité* ».

[375] Cor. LXXII, 26.

[376] Au moment de la Résurrection finale, c'est-à-dire lors du changement de cycle cosmique.

[377] La valeur numérique de la lettre *zâ'* qui est 7, fait allusion au nombre des Noms matriciels constituant les « *réalités essentielles de l'esprit du Commandement* ».

> *Lorsqu'elle se manifeste au cœur par sa sagesse,*
> *Celui-ci, dans l'extinction, est contenté par la transcendance.*
> *C'est la seule des lettres de l'Essence transcendante*
> *A réaliser ou à comprendre la science* ».

La demeure céleste correspondant à ce degré de Job est *al-shawla*. Le verbe *shâla* signifie: « *«élever, monter* ». Le nom *al-shawla* désigne donc le mouvement vers le haut, comme l'air élève les corps physiques. Et l'élévation vers le haut, c'est la transcendance. Les deux premiers tiers de cette demeure se trouvent dans la tour zodiacale du Scorpion caractérisé par l'eau froide et humide; l'ange de cette tour zodiacale possède la clé de la production des végétaux; son dernier tiers se trouve dans celle du Sagittaire associé au feu chaud et sec, dont l'ange régit les corps ignés et ténébreux et détient la clé de la production du feu, comme l'expose le *sheikh* dans son ouvrage *'uqlat al-mustawfiz*.

Et pour confirmer les correspondances existant entre le Nom divin et les degrés de l'Etre, les lettres, et les demeures célestes qui en dérivent, le *sheikh* dit encore dans cette section 29 du chapitre 198 des *futûhât:* « *A* [l'air] *correspond la lettre zâ', qui est une lettre du groupe des sifflantes, ce qui lui correspond puisque le sifflement est de l'air produit par un resserrement énergique. Lui revient aussi la demeure ignée al-shawla. Comprends-cela !* ».

DIX-HUITIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DU« *SOUFFLE ANIMÉ (nafsiyya)* »[378] DANS UN VERBE DE JONAS
DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI SAISIT (qâbid)* », DE LA SPHERE DU FEU, DE LA LETTRE *tâ'* (ت), ET DE LA DEMEURE *qalb al-'aqrab*[379]

La plénitude du Nom divin « *Le Vivant (al-hayy)* » n'est réalisée que par Celui qui possède la vie essentielle, c'est-à-dire *Allâh* l'Unique. Il en résulte nécessairement que la vie de la créature est transitoire et passagère dans la durée, et c'est bien cela qu'entend le *sheikh* par la notion de « *création nouvelle (al-khalq al-jadîd)* ». La manifestation du nom « *Le Vivant* » implique celle du nom « *Celui qui saisit* [ou: « *qui retient* »] »[380], c'est-à-dire Celui à qui retourne l'Ordre divin tout entier. On retrouve par conséquent ce nom en opposition au « *Vivant* » tandis que le dix-huitième degré lui est attribué. Le rapport du « *Vivant* » à « *Celui qui saisit* » est proche de celui qui relie les noms « *Celui qui fait vivre (al-muhyî)* » et « *Celui qui fait mourir (al-mumît)* ». « *Celui qui saisit* » régit la production de l'élément feu, de la lettre *tâ'*, et de la demeure dite du « *cœur (qalb)* » située dans la tour zodiacale du Scorpion au venin igné.

Si le feu ne se manifeste que par ce nom « *Celui qui saisit* », c'est parce que c'est le degré existenciel qui lui correspond le mieux: il contracte ce qu'il brûle jusqu'à ce qu'il devienne semblable à lui. Le Coran a lié l'astre solaire igné à la qualité de contraction (*qabd*). A propos de l'ombre, il est dit dans la sourate « *Le discernement* »[381]: « *...Nous avons disposé pour lui le soleil tel un signe. Puis nous l'avons resserré (qabadnâ) doucement* ».

Le prophète en adéquation avec cette présence spirituelle est Jonas, dans la mesure où il a été contraint de ne pas retenir sa colère contre son peuple. *Allâh* dit à son sujet dans le Coran: « *...Il a cru que Nous ne pouvions rien contre lui...* »[382], c'est-à-dire que nous ne serions pas sévères[383] envers lui, et l'« *étroitesse (dayq)* » c'est ici « *la contraction, le resserrement (qabd)* ». Car « *la contraction, le resserrement* » en général est « *l'état de la crainte pieuse (khawf) immédiate* » et « *l'événement spirituel (wârid) survenant au cœur et qui renvoie obligatoirement au blâme et au châtiment* », selon l'enseignement qu'en donne le *sheikh* dans la question 153 du questionnaire de Tirmidhî[384].

---

[378] On peut lire aussi « *nafassiyya* ». Il s'agit de l'âme humaine (*nafs*) en tant que souffle (*nafas*), et donc de l'individualité de l'être humain, à laquelle se réfère dans ce chapitre des *fuçûç* l'expression « *constitution humaine (nash'a insâniyya)* », plusieurs fois employée par Ibn Arabi.

[379] *Litt.*: « *le cœur du scorpion* », mansion lunaire située dans la constellation du Scorpion.

[380] Le nom d'agent *qâbid* vient de la racine *QaBaDa* qui signifie: « *retenir, resserrer, contracter; serrer dans sa main,* d'où: *empoigner, saisir avec la main* »; par extension, il a aussi le sens de « *faire mourir* » (*i.e.*: « reprendre l'esprit de qqn »). Il est complémentaire de *bâsit*, d'après *bast*: « *extension, relâchement, expansion* ».

[381] Cor. XXV, 45-46.

[382] Cor. XXI, 87.

[383] *Litt.*: « *que nous ne le mettrions pas à l'étroit* » de *dayq*: « *resserrement, restriction* », ici rapproché de *qabd* et de ses dérivés (*qâbid, qabda*)

[384] *fut.*, chap. 73: «*...Si tu dis:" qu'est-ce que l'expansion (bast) ? ", nous disons quant à nous que c'est embrasser les choses* [en totalité], *mais pas une chose* [en particulier]. *On dit: "c'est l'état d'espoir". On dit encore: "c'est l'événement spirituel qui renvoie obligatoirement à la réceptivité de la compassion et de l'intimité divines". C'est le contraire du resserrement (qabd).*

Le resserrement s'imposa encore à lui en mode sensible puisqu'il fut retenu dans trois obscurités à la façon de l'embryon dans le ventre de sa mère: celle du ventre du poisson, celle du squelette et de la peau de ce poisson, et celle de l'océan, jusqu'à ce qu'*Allâh* le délivre ainsi que son peuple[385]. C'est à cause de cette insufflation divine que le *sheikh* présente la sagesse de Jonas comme celle « *du souffle (nafsiyya)* ». C'est de la même façon que le feu a besoin du souffle pour s'alimenter, comme l'âme pour être vivifiée.

Tout ce chapitre est commandé par l'idée de la noblesse de ce souffle auprès de son Producteur (*bârî*) divin. La comparaison du corps humain à la maison sanctifiée fait allusion au rapport de ce *façç* avec celui de David qui le précède immédiatement, à savoir que David a versé le sang des infidèles dans la voie d'*Allâh*, et que c'est la cause de la « *saisie (qabd)* » de leurs esprits. On dit: "l'ange de la mort a pris (*qabada*) l'esprit d'un tel au moment de la mort". C'est pourquoi le *sheikh* parle dans ce chapitre de la mort et qu'il fait allusion, à la fin, au nom « *Celui qui saisit* » en disant: « *Il tient tout dans sa main (fî qabdatihi)* »[386]. De même qu'il se réfère au feu associé à ce degré quand il parle du feu d'Abraham et de celui de la géhenne...Et il parle du *dhikr* parce que celui-ci est la cause de l'apaisement et de la purification de l'âme, comme de la libération de l'oppression (*qabd*). C'est ainsi que Jonas invoqua [*Allâh*] alors qu'il était dans les ténèbres: « *...pas de divinité excepté Toi ! Louange à Toi, j'étais certes parmi les égarés* »[387]. Alors Il le délivra de la détresse, de la même façon qu'il délivre les croyants.

Remarque: La relation de ce *façç* avec celui qui précède, consacré au verbe de Job, est celle de la mort avec la vie. La mort à une forme est le principe de la vie dans une autre. Le « *Vivant (al-hayy)* » et « *Celui qui saisit (al-qâbid)* » sont inséparables comme les noms « *Celui qui fait vivre, le Vivificateur (al-muhyî)* » et « *Celui qui fait mourir (al-mumît)* » dans les chapitres consacrés à Jean-Baptiste (*yahyâ*) et à Zacharie (*zakariyyâ'*)...Les noms de Jonas (*yûnus*) et de Job (*ayyûb*) reviennent chacun quatre fois dans le Coran. C'est à cause de la parfaite complémentarité des chapitres des *fuçûç* qui se rapportent à ces deux prophètes que le *sheikh* y mentionne le verset coranique: « *C'est à Lui que revient l'ordre tout entier* »[388], qui est également repris dans la section du chapitre 198 des *futûhât* traitant de l'élément feu, associé au prophète Jean-Baptiste.

Car c'est au Principe divin que « *revient l'ordre tout entier* », que ce soit par la voie de la Majesté divine, de la mort et du feu associés à Jonas, ou par celle de la Beauté divine, de la vie, de l'air et du souffle associés à Job...Mais en tout aspect de majesté se trouve un aspect de beauté, et réciproquement. La beauté associée à Job est une détente après l'oppression de la maladie et de la perte de richesses et de proches, tandis que la majesté associée à Jonas s'achève dans la beauté de sa

---

Si tu dis: "qu'est-ce que le resserrement ?", nous disons que c'est l'état de la crainte pieuse immédiate. On dit: "c'est l'événement spirituel (wârid) survenant au cœur et qui renvoie obligatoirement au blâme et au châtiment". On dit encore: "c'et la saisie de l'évènement spirituel immédiat". Ces deux états ne se rencontrent que chez les "gens du lieu (makân)".

Si tu dis: "qu'est-ce que le lieu ?", nous disons que c'est la demeure située dans l'étendue (bisât) et qui n'existe que pour les "gens de la perfection", ceux qui réalisent les stations et les états spirituels, et qui la traversent pour atteindre la station située au delà de la Majesté et de la Beauté divines. Ils sont dépourvus d'attributs et de qualités. On demanda à Abû Yazîd:"comment vas-tu ce matin ?". Il répondit: "Il n'y a pour moi ni soir ni matin. Il n'y a de soir et de matin que pour celui qui est conditionné par la qualité (çifa). Or je suis dépourvu de qualité"... ».

[385] L'histoire de Jonas est principalement rapportée dans le Coran à la sourate XXXVII, versets 139-148.

[386] *Cf.* trad. Gilis, p. 512: « *Le tout est dans sa possession* ».

[387] Cor. XXI, 87.

[388] Cor. XI, 123.

délivrance et de la joie de son peuple. La permutation opérée par Jonas et son peuple entre le resserrement et l'expansivité correspond à la demeure du coeur dans la tour zodiacale du scorpion. Le cœur n'est appelé *qalb* qu'en vertu de son pouvoir de retournement (*taqallub*); il est le principe de l'âme et de la sagesse du souffle animé.

DIX-SEPTIÈME DEGRÉ

CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE L'ETRE (*wujûdiyya*)
DANS UN VERBE DE DAVID
DÉPENDANT DES NOMS « *LE CLARIFICATEUR (al-mubîn)*»[389] ET « *CELUI QUI EST DOUE DE FERMETÉ (al-matîn)* »[390], DU CIEL DE LA LUNE, DE LA LETTRE *dâl* (د) ET DE LA DEMEURE *al-iklîl*[391]

« *Celui qui contracte (al-qâbid)* » donne une limite déterminée à ce qui subit le resserrement. Ainsi Il différencie les degrés de l'Etre, de sorte que chaque chose et chaque degré soient conditionnés par la « *contraction* » divine dans leurs limites propres afin d'être distingués. De cette façon, le Nom divin « *Celui qui contracte* » implique nécessairement la manifestation du Nom divin « *Le Clarificateur* » par lequel sont déterminées les réalités essentielles des choses distinctes les unes des autres, et celle du Nom divin « *Celui qui est doué de fermeté* » parce que la détermination est un aspect de la fermeté. La contraction[392] ne peut se concevoir sans fermeté, c'est-à-dire que ce qui subit la contraction ne subsiste que sous l'action de la ferme puissance exercée par « *Celui qui contracte* ».

C'est pourquoi le Nom divin « *Celui qui est doué de fermeté* » correspond au 17ème degré qui régit la production du ciel de ce bas-monde dont la planète est la Lune, à la nuit du vendredi et au jour du lundi, à la lettre *dâl* et à la demeure appelée *al-iklîl.*

Adam est le pôle de ce ciel lunaire. Le ciel est en rapport avec ce qui est « *ferme et inébranlable (matîn)* » car c'est une voûte élevée qui exige une force puissante pour se maintenir; *Allâh* dit dans le Coran: « *Et le ciel, Nous l'avons édifié puissamment...* »[393], c'est-à-dire avec force, comme le confirme cette autre parole coranique: « *...David qui possède force et fermeté...* »[394], c'est-à-dire qu'il est fort et puissant. C'est pour cette raison que le prophète David, possesseur du verbe de l'Etre, est en adéquation avec ce degré. De même que la Lune est en relation avec les Noms divins « *Le clarificateur* » et « *Celui qui est doué de fermeté* », car le Coran qualifie la Lune de lumière et que la propriété la plus importante de la lumière est son pouvoir de différenciation puissante et ferme, puisque, malgré son caractère subtil, seule la lumière s'impose aux ténèbres. *Allâh*, dans le Coran, a rattaché la lumière principielle (*al-nûr al-haqq*) au nom « *le clarificateur* »: « *...ils sauront qu'Allâh est la claire vérité (al-haqq al-mubîn)* »[395], et dans cet autre passage: « *...une lumière et un livre clair vous sont parvenus de la part d'Allâh* »[396]. Quant à « *Celui qui est doué de fermeté* », comme nous l'enseigne le *sheikh* au sujet de la « *présence spirituelle de la*

[389] Le nom *mubîn* signifie: « *clair, évident* » ». En tant que nom divin, il se comprend plus spécialement dans le sens de « *celui qui rend clair, qui clarifie, de sorte à les rendre limpides et évidents* » les principes de la Tradition, de l'Islam et de la voie spirituelle.
[390] Le nom *matîn* a le sens de « *ferme, fort, solide* »; il est synonyme de *qawî:* « *fort, puissant* » et du nom divin correspondant « *al-qawî* ». Les deux noms sont associés dans le Coran (LI, 58): «*...Celui qui possède la force et la fermeté (inébranlable) (dhû al-quwwa al-matîn)* ».
[391] Le sens courant du mot *iklîl*, qui désigne ici la 17e mansion lunaire, est: «*couronne, diadème* ».
[392] *qabd:* « *contraction, resserrement* », est l'action de saisir et de serrer fermement dans la main quelque chose, d'où aussi la « *poignée (qabda)* ».
[393] Cor. LI, 47
[394] Cor. XXXVIII, 17. Le mot *ayd* employé dans ce verset signifie « *force, fermeté* »; c'est aussi le pluriel de *yad:* « *la main* ». On peut donc lire aussi: « *David qui possède des mains* », symbole de force et de puissance.
[395] Cor. XXIV, 25.
[396] Cor. V, 15.

fermeté (matâna) »[397], c'est Celui qui est immuable (*thâbit*) et dont l'essence n'est pas altérée, malgré la variété de Ses formes, de Ses manifestations théophaniques, et de Ses effets, et qui est semblable à la lumière. Le rapport de David à l'immutabilité divine apparaît dans le symbolisme des lettres qu'explique le *sheikh* dans le chapitre 463 des *futûhât* quand il traite du pôle qui est « *dans les pas* » de ce prophète[398]: « *Il possède éminemment la science de l'amour divin et cosmique, c'est pourquoi il se tient dans la station de la différentiation (tafriqa)...Ce pôle dit que l'amour (al-hubb) est ce qui est immuable, un amour qui cesse n'est pas le véritable amour* »...etc.

Le nom *dâwud*[399] contient le mot *wadd* qui signifie: « *constance de l'amour* », et on trouve dans le *kitâb al-'abâdila*[400] le titre suivant: « *le serviteur d'Allâh, fils de David, fils du serviteur de l'Aimant (al-wadûd)* ». Que sa station soit celle de la différentiation est l'indication d'un lien avec « *Le clarificateur* », puisque la clarification (*ibâna*) est à la fois distinction et séparation différentielle (*tafrîq*). Comme son état spirituel est l'amour et la différentiation, il est désigné dans le Coran par le passage suivant: « *...Ne suis pas la passion car elle t'égarerait loin du chemin d'Allâh...* »[401]. Parmi les aspects de la clarification, est le remerciement d'*Allâh* pour Ses faveurs divines. On trouve ainsi dans le *kitâb al- 'abâdila* le titre suivant: « *le serviteur d'Allâh fils du serviteur du Reconnaissant (al-shakûr) fils de David* », conformément à la parole divine: « *famille de David ! oeuvrez avec gratitude (shukr)* »[402].

C'est pourquoi le *sheikh* parle dans ce *façç* du remerciement et de l'accroissement [de grâce divine] qui en résulte...Et c'est relativement à « *Celui qui est doué de fermeté* » qu'il évoque la force intense par laquelle se distingue David, telle qu'elle apparaît dans les versets coraniques qui s'y rapportent: « *Et Nous avons fortifié son royaume...* »[403]; « *...Nous avons assoupli le fer pour lui* »[404]; « *...et David tua Goliath* »[405]. Le *sheikh* dit: « *Il lui a donné la force et l'a rendu fort* »[406], par Son nom: « *Celui qui est doué de fermeté* », et ensuite: « *Il lui a donné la sagesse et le discours tranchant...* »[407], par Son nom « *Le clarificateur* », «*...puis le plus grand don et le rang de la plus grand proximité* [divine] *par laquelle Allâh l'a spécialement distingué en l'élevant à la dignité du califat...* ». A ce degré correspondent la sphère de la Lune en tant que « *calife* » du Soleil, et l'esprit adamique en tant que « *calife* » du Principe divin.

Il y a de nombreux rapports entre Adam et David dont la plupart dérivent des noms « *Le clarificateur* » et « *Celui qui est doué de fermeté* ». Il est évident que chacun de ces deux noms caractérise la perfection et la beauté du langage, et le *sheikh*, dans le chapitre 73 des *futûhât*, place David au rang de pôle des souffles (*qutb al-anfâs*) faisant partie d'une catégorie de saints (*awliyâ'*) dont le nombre est fixe, le monde des souffles étant celui des lettres prononcées. Le premier à les prononcer est Adam, suivant la parole coranique: « *Al-rahmân. Il a fait connaître le Coran. Il a*

---

[397] *futûhât*, chap. 559.
[398] *'alâ qadami: litt.:* « *sur ses pas, sur ses traces* », c'est-à-dire celui qui hérite du type spirituel représenté par le prophète David.
[399] *Dâwud* est le nom arabe du prophète David. Il est formé sur la racine *DaWaDa* qui contient les lettres *wâw et dâl*. Or le mot *wadd*, qui est composé de ces lettres, signifie « *amour, désir, amitié* ».
[400] *Op. cit.*
[401] Cor. XXXVIII, 26.
[402] Cor. XXXIV, 13.
[403] Cor. XXXVIII, 20.
[404] Cor. XXXIV, 10.
[405] Cor. II, 251.
[406] *Cf.* trad. Gilis, p. 474.
[407] Ou « *le verbe séparé (façl al-khitâb)* »; *cf.* le commentaire de Bâlî sur cette expression, cité par C.-A. Gilis, *op. cit.*, p. 474, note 28.

manifesté l'être humain. Il lui a appris à parler »[408]. Comme l'être humain est manifesté selon la forme d'*al-rahmân*, son souffle se manifeste par les lettres en parfaite analogie avec la manifestation du souffle *rahmânien* dans les vingt-huit degrés de l'Etre correspondant aux mansions lunaires. A chacune d'elles revient une lettre. Et c'est aussi du nom « *Le clarificateur* » que dérive, tant pour Adam que pour David, la station de la différentiation, au point que le *sheikh* désigne symboliquement, au chapitre 14 des *futûhât*, le nom Adam par celui de « *différenciateur, séparateur (mufarriq)* », c'est-à-dire celui d'où procède la différentiation de la descendance humaine.

C'est par lui que sont déterminés les degrés de l'Etre et distingués les échelons des félicités paradisiaques et des tourments infernaux, de même que certains Noms divins ne se manifestent par leurs effets que dans l'être humain, comme par exemple le Nom « *Le totalisateur (al-jâmi')* ».

La diffusion de la lumière de la manifestation universelle dans les présences des Noms divins (*hadarât al-asmâ'*) détermine la procession des degrés de l'Etre dans le souffle *rahmânien*, tandis que la circulation de la lune dans la sphère céleste détermine les demeures et que la propagation de l'air à travers les points d'articulation des lettres produites par le souffle humain détermine les lettres elles-mêmes.

C'est de cette différentiation que procède la séparation des lettres des noms d'Adam et de David. Le *sheikh* a consacré le chapitre 515 des *futûhât* au symbolisme des lettres de leurs noms, en les reliant entre elles ainsi qu'avec les lettres du nom de Muhammad parce qu'elles ont en commun d'être en rapport avec la notion de califat tel qu'il est mentionné explicitement dans le Coran: relativement à Adam: « *...Je vais placer un lieutenant (khalîfa) sur la terre...Il enseigna à Adam tous les noms...* »[409]; à David: « *O David, Nous t'avons placé comme lieutenant sur la terre...* »[410], «*... Nous lui avons donné la sagesse et le discours tranchant...* »[411]; à Muhammad: « *Certes, ceux qui font le pacte avec toi, ne font le pacte qu'avec Allâh...* »[412], « *Il ne parle pas sous l'empire de la passion. Ce n'est rien d'autre qu'une révélation qui a été révélée. Celui doué d'une force intense la lui a enseignée* »[413], et sa parole dans le *hadîth:* « *J'ai reçu les sommes des paroles* ».

Considérons comment le Coran relie « *Celui doué d'une force intense* » avec la parole à cause de l'union de « *Celui qui est doué de fermeté* » et du « *Clarificateur* ». Le califat requiert sans aucun doute la fermeté, c'est-à-dire une intense vigueur. Et c'est à cause de cette intensité qui s'impose à David que son nom spécial est « *le serviteur du Roi ('abd al-malik)* », suivant ce que rapporte le *sheikh* au chapitre 270 des *futûhât*. C'est du nom « *Celui qui est doué de fermeté* » que procède la manifestation dans la langue d'Adam de l'invocation: « *Pas de force ni de puissance excepté par Allâh* » qui est l'invocation nourrissant le cœur de tout calife, parce qu'elle est elle-même le cœur des invocations, suivant ce que dit le *sheikh* dans le chapitre 466 des *futûhât*. C'est l'invocation qu'Adam a enseignée aux anges afin qu'ils l'accomplissent lors de leur circumbulations autour de la Ka'ba, ainsi qu'à celui des quatre anges porteurs du Trône qui est selon la forme d'Adam, lequel l'a à son tour transmise aux autres porteurs du Trône afin qu'ils puissent le soutenir, comme le dit le *sheikh* au chapitre 476 des *futûhât*.

---

[408] Cor. LV, 1-4.
[409] Cor II, 30-31.
[410] Cor. XXXVIII, 26.
[411] Cor. XXXVIII, 20.
[412] Cor. XLVIII, 10.
[413] Cor. LIII, 3-5.

Si la sagesse de ce *façç* est dite se rapporter à l'Etre (*wujûdiyya*), c'est à cause de la relation de David avec le *wajd*[414] et l'être (*wujûd*). C'est grâce à l'intensité de l'état spirituel de David que son état se répand dans les êtres qui l'entourent, de sorte que les montagnes comme les oiseaux louangent [*Allâh*] à la suite de son invocation. Et de même que les états multiples de l'Etre trouvent leur perfection dans l'être humain, celle des degrés de l'être humain réside dans la parole et le califat, dont David est la manifestation parfaite. Autrement dit, c'est par le verbe de David que les états multiples de l'Etre sont parachevés dans l'être humain. Sa sagesse se rapporte à l'Etre, et l'Etre (*al-wujûd*) est discernement (*furqân*) car le calife ne peut exercer son gouvernement sur les choses (*taçarruf*) que dans la station de la séparation (*maqâm al-tafriqa*)[415], par opposition à l'union synthétique (*jam'*) qui est proprement *qur'ân*[416]. Le muhammadien possède à la fois l'union et l'être[417] par sa réalisation effective du *qur'ân* et du *furqân* dans une seule et même essence (*'ayn al-'ayn*). Au califat correspond la volonté principielle (*al-mashî'a*)[418] que le *sheikh* appelle parfois *al-wujûd*[419].

Toutes ces questions sont traitées par le *sheikh* dans ce *façç* où il parle du remerciement, des lettres des noms, de la force, du fer et des cuirasses, du califat, de la passion et de la volonté principielle. Le chapitre se termine par la mention de l'amollissement du fer par le feu, dont on peut dire deux choses:

-premièrement: ce ciel lunaire qui est celui du souffle de David, de l'esprit adamique, de l'explicitation des lettres et de la force intense, est en correspondance avec le cinquième ciel où réside l'esprit d'Aaron, le maître de l'éloquence qui procède du nom « *Le Clarificateur* », comme le dit de lui son frère Moïse: « *Et mon frère Aaron est supérieur à moi dans l'éloquence...* »[420]. Le ciel d'Aaron est celui de la planète Mars à laquelle sont associés la qualité ignée et le fer parmi les métaux; c'est aussi le ciel du combat et de la guerre sainte (*jihâd*). David était un combattant travaillant le fer au point que le *sheikh* l'appelle dans le chapitre 14 des *futûhât:* l'artisan, tandis qu'il appelle parfois le ciel d'Aaron « *ciel du califat* », parce qu'Aaron était le représentant (*khalîfa*) de Moïse.

-deuxièmement: la mention par le *sheikh*, la fin de ce *façç*, du feu et des deux Noms divins « *Le Vengeur (al-muntaqîm)* » et « *Le Très-Miséricordieux (al-rahîm)*»[421]

[414] Ce mot, qui est comme *wujûd* un nom d'action de la racine *WaJaDa:* « *trouver* », désigne l'état spirituel de la réalisation immédiate de soi, de ce qui est véritablement (*al-wujûd*), c'est-à-dire le Soi (*al-huwiyya* ou plutôt ici: *al-inniyya*). D'après une définition d'Ibn Arabi (*cf. futûhât*, chap. 73 et 236) il s'agit « *d'états d'extinction (ahwâl mufniyya) dont il n'avait pas perception et que trouve subitement le cœur* ». Au même endroit, *al-wujûd* est défini comme: « *le fait de trouver immédiatement (wijdân) la réalité divine (al-haqq) dans l'état de wajd* » [ou selon la traduction de M. Vâlsan (Ibn Arabi, *Le livre de l'extinction..., op. cit.*): « *la consommation du Vrai dans l'emprise enstatique* »].

[415] *Furqân*, rendu ici par « *discernement* », dérive, comme le nom *tafriqa* (« *séparation* »), d'une même racine verbale *FaRaQa:* « *séparer, distinguer* ».

[416] La révélation coranique est envisagée suivant deux aspects complémentaires: l'unité synthétique qui est le Coran proprement dit (*qur'ân*), et le déploiement analytique qui procède par différentiation et séparation (*furqân*). Cette distinction est celle du verbe principiel et intelligible (*ma'nawî*) (correspondant au *silence*) et du verbe manifesté ou proféré (*fawhânî*) (correspondant à la *parole*).

[417] C'est-à-dire l'union (*jam'*) dans la connaissance synthétique de l'Unicité divine (*tawhîd*) et l'être (*wujûd*) dans la connaissance distinctive de la multiplicité de Ses manifestations théophaniques (*tajalliyât*).

[418] Celle-ci se distingue de la « *volonté existenciatrice (al-irâda)* » qui produit les êtres particuliers.

[419] On rappellera qu'*al-wujûd*, envisagé dans sa signification universelle, n'est pas seulement l'Etre ou l'existence, mais la réalité totale: *Allâh* est l'unique *wujûd*.

[420] Cor. XXVIII, 34.

[421] Le nom *rahîm*, rendu ici selon la traduction courante, complémentaire du nom *rahmân* dans la formule complète de la *basmala* (*bismi-Llâh al-rahmân al-rahîm*), indique

introduit au chapitre suivant correspondant au degré du feu dans le *façç* de Jonas. Comme il le fait à la fin de chaque chapitre, le *sheikh* procède ainsi à l'introduction au chapitre suivant, pour faire apparaître le lien solide [qui les unit] et l'enchaînement précis et harmonieux des degrés de l'Etre.

La lettre de ce degré de l'Etre est le *dâl* qui est l'initiale et la finale du nom *Dâwud* (David) et le cœur du nom *Adam* (Adam). C'est la lettre de la stabilité (*thabât*) et de la force intense car elle dérive du nom « *Celui qui est doué de fermeté* ». Sa valeur numérique est 4, nombre de la stabilité par lequel toute chose produite est établie. Elle appartient à la catégorie des lettres sonores, ouvertes et abaissées[422], et fait partie des lettres du nom de l'Essence sanctifiée du fait qu'elle ne s'attache pas dans l'écriture à la lettre qui la suit[423].

C'est la mansion lunaire *al-iklîl* qui lui correspond: son premier tiers se trouve dans le signe zodiacal de la Balance, signe d'air, et les deux tiers restants dans celui du Scorpion, signe d'eau. Sa qualité dominante est l'humidité, comme le ciel de la Lune. Le nom *iklîl* signifie « *couronne, diadème* », ou « *ce que l'on place sur la tête* », en correspondance avec l'idée de seigneurie et de califat.

Au sujet du rapport de la lettre *dâl* avec la forme du carré, le *sheikh* mentionne, dans la section 27 du chapitre 198 des *futûhât* correspondant à ce degré, que c'est pendant la composition de cette section qu'il eut une vision spirituelle spontanée (*wâqi'a*) ordonnée suivant le chiffre 4. Cette vision se produisit dans la quatrième nuit du mois de Rabî' al-Akhir, une nuit de mercredi, l'année 627H — c'est-à-dire pendant qu'il écrivait les *fuçûç*. Il vit l'Ipséité divine (*al-huwiyya*), tant dans ses aspects intérieur qu'extérieur, dans un tapis de lumière, et selon quatre catégories, aussi bien en tant que forme qu'en tant qu'esprit[424]. Au même endroit, il explique la

l'opération de la puissance matricielle divine (*rahma*) dans les êtres conditionnés, tandis que *rahmân* se rapporte à l'universalité de cette puissance matricielle du côté divin ou principiel. D'après une indication d'Ibn Arabi tirée de son ouvrage *Le dessein le plus complet* (*al-maqçid al-atamm*) ; *cf.* S. Al-Hakîm, *Al-mu'jam al-çufî*, Beyrouth, 1981, p. 528): « *Al-rahmân se rapporte à la production des essences et al-rahîm à la détermination des degrés* ». Dans les *fuçûç*, c'est la sagesse de Salomon qui est relative à cette *rahma* ou *rahmâniyya*. Et il est significatif qu'on y trouve la figure coranique féminine de la reine de Saba, qui est un symbole de cette *rahma* apparenté à l'idée de *shakti* dans le tantrisme indien (on notera en passant la parenté, au moins phonétique, du nom *rahma* et du nom hindou *brahma*, qui se distinguent par la présence ou l'occultation de la lettre *bâ'*, et parallèlement au rapprochement bien connu des noms *ibrâhîm, abraham* avec les noms védiques du Principe suprême: *brahma, brahman*).

[422] Les lettres sonores (*majhûr*) de l'alphabet arabe sont: ا ب ح د ذ ر ض ظ ع غ ق ل و ى; toutes les lettres sont dites ouvertes (*maftûh*) sauf les suivantes: ص ض ط ظ Les lettres dites « *abaissées (munsafila)* », au nombre de 21, sont celles prononcées avec la partie antérieure (ou inférieure) de la bouche; restent 7 lettres dites, inversement, « *élevées (musta'ila)* »: خ ص ض ط ظ غ ق. Telles sont quelques-unes des qualités (*çifât*) des lettres de l'alphabet arabe qui en compte en tout 17.

[423] Ces lettres, qui ne se lient pas, dans l'écriture d'un mot, avec la lettre suivante, sont au nombre de 6 : ا ر ز د ذ و, auxquelles il faut ajouter le *lâm-alif* (لا).

[424] Cet étonnant passage sur la vision du Soi divin est le suivant: « *J'ai vu, au cours d'un événement spirituel, tant l'aspect manifeste que l'aspect caché de l'Ipséité divine. C'était une vision véritable telle que je n'en avais jamais connue antérieurement. Cette contemplation se produisit à la fois par une science et une félicité telle que ne peut la connaître que celui qui la goûte. Il n'y a pas d'évènement spirituel meilleur que celui-là: "Il n'y a pas de mensonge à son sujet. Elle abaisse et élève"* (Cor. LVI, 2-3). *Sa forme (çûra) est comparable à celle indiquée dans la marge* [هو]. *Celui qui la dessine ne doit pas la déformer. La forme apparente (shakl) en est une lumière blanche dans un tapis rouge qui possède aussi une lumière répartie en quatre catégories (tabaqât) du point de vue de la forme essentielle (çûra). Et également, son esprit (rûh) se répartit en quatre catégories à l'autre extrémité de*

relation entre les lettres isolées, au début de certaines sourates du Coran, et les mansions lunaires, et comment elles opèrent dans celles-ci. Il explique aussi le rapport des lettres prononcées avec les anges correspondants et leurs degrés dans l'Etre. Il expose en détail la dignité adamique dans l'Etre et l'idée que le calife est le verbe synthétique et que sa puissance est à la mesure du regard unique qu'il porte sur les deux présences: divine et cosmique. Il projette vers la manifestation [ce qu'il] reçoit du Vrai principiel, comme la lune projette sur la terre la lumière qu'elle reçoit du soleil.

Ensuite, l'ensemble des lettres écrites du mot *dâl*, en remplaçant chaque lettre par sa valeur numérique selon les petits computs des lettres de l'alphabet[425], fait apparaître le nombre 314 qui est celui des envoyés califes (*al-rusul al-khulafâ'*) doués de la clarification et de la fermeté. C'est aussi le nombre des combattants de l'armée de David et de Saul (*tâlût*), et celui des gens de Badr[426]. Tous sont contenus dans la mise en détail des cinq lettres du nom du calife, l'indicateur suprême, c'est-à-dire Muhammad, en tenant compte du redoublement du second *mîm*, de sorte que la somme détaillée de leurs valeurs numériques donne le nombre 314[427]. La lettre *dâl* se trouve dans les noms d'Adam, d'Idrîs, de David, et de Muhammad.

ce tapis. La totalisation de l'Ipséité est huit aux deux extrémités différentes d'un seul tapis. Les extrémités du tapis ne sont pas le tapis mais ne sont pas en même temps autre chose que le tapis lui-même. Je n'ai jamais rien vu, connu, imaginé, et aucune forme n'est survenue dans mon cœur, que je n'ai vu dans cette Ipséité. Elle est animée dans son essence d'un mouvement secret que je vois et connais directement sans l'altération d'un état ou d'une qualité ».

[425] La valeur numérique des lettres • ا forment le nom de la lettre *dâl*, est, selon les petits computs, respectivement: 3, 1, 4.

[426] Le nombre des combattants de Badr est 313. La valeur numérique du nom *al-badriyyûn* (« *les gens de Badr* »), en tenant compte du redoublement de la lettre *yâ'*, est 313; et si on ajoute (comptant pour 1) leur chef le prophète Muhammad, on obtient 314. [note de l'auteur]

[427] *mîm* + *hâ'* + *mîm* + *mîm* + *dâl* = 90 + 9 + 90 + 90 + 35 = 314. [note de l'auteur]

SEIZIEME DEGRÉ

CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE « *RAHMÂNIENNE* » *(rahmâniyya)* DANS UN VERBE DE SALOMON DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI DENOMBRE (al-muhçî)* », DU CIEL DE MERCURE, DE LA LETTRE *tâ'* (ط) ET DE LA DEMEURE *al-zubânâ*[428]

« *Le Clarificateur, Celui qui est doué de fermeté* » est Celui par Qui les choses sont différenciées en étant confinées dans leurs limites propres. Une telle différentiation des choses n'est possible que par la connaissance de leurs modalités et de leurs proportions, impliquant nécessairement la manifestation du Nom divin « *Celui qui dénombre* », auquel revient le seizième degré. Le Très-Haut dit: « *Il dénombre chaque chose* »[429], et au sujet du livre: «*...il n'y a rien de grand ou de petit qu'Il néglige de dénombrer...* »[430], et aussi sur la Table gardée: « *...Nous avons dénombré chaque chose dans un prototype révélateur* »[431], et encore: « *Et toute chose, nous l'avons dénombrée par écrit* »[432].

Le nom « *Celui qui dénombre* » régit la production du deuxième ciel dont la planète, Mercure, porte en arabe le nom de « *Scribe (kâtib)* », à cause de la relation existant entre la fonction de scribe et l'acte de dénombrer. Le scribe est celui qui dénombre les lettres et les assemble, et c'est pourquoi les orateurs et les écrivains sont sous l'influence de ce ciel, suivant ce qu'expose le *sheïkh* à plusieurs endroits. Il dit ainsi dans le chapitre 558 des *futûhât*, au sujet de la « *présence spirituelle du dénombrement (hadra al-ihçâ')* »: « *C'est la station de Mercure, celui qui tient le registre, le scribe de la présence divine, ce scribe est le prototype révélateur (al-imâm al-mubîn),...etc* »[433].

La nuit de cette planète est celle du dimanche et son jour est le mercredi. Le pôle de ce ciel est Jésus accompagné de Jean le Baptiste (*yahyâ*). Le prophète en adéquation avec le souffle *rahmânien* de ce ciel est Salomon et c'est pourquoi son *façç* est placé au degré du ciel de Mercure.

Quel est le secret de la correspondance du souffle de Salomon avec Jésus dans le ciel de Mercure ? C'est le secret du pouvoir unifiant du nom « *Celui qui dénombre* ». A Jésus, l'esprit d'*Allâh*, pareil à [l'ange] Israfîl qui insuffle les esprits et au « *prototype révélateur* », c'est-à-dire la Table gardée ou l'Ame universelle, qui insuffle les âmes individuelles, correspondent des réalités étendues à toutes les présences spirituelles. De même, ce deuxième ciel se distingue des autres en tant qu'il rassemble toutes leurs caractéristiques, du fait qu'il se déploie à partir du pouvoir rassembleur du Nom divin « *Celui qui dénombre* » qui implique l'intégration

[428] *al-zubânâ:* « *les deux pinces* » du scorpion, deux étoiles correspondant en fait à deux étoiles de la Balance. D'après Lane (*cf. Lexicon*, I, p. 1214), les arabes étendaient la constellation du Scorpion « *bien au-delà des limites que nous lui assignons* », de sorte qu'ils y « *incluaient ainsi une partie de la Balance* ».

[429] Cor. LXXII, 28.

[430] Cor. XVIII, 49.

[431] Cor. XXXVI, 12.

[432] Cor, LXXVIII, 29.

[433] Il est important de remarquer ici l'identification du « *prototype révélateur*» qui désigne l'Homme Universel (ici la Table gardée, qui peut désigner aussi l'Homme Universel), et du « *scribe* » préposé au ciel de Mercure qui n'est autre qu'Hermès, le messager des dieux dans la tradition grecque, c'est-à-dire encore Idrîs, le pôle du monde humain et le régent du ciel central du Soleil (*cf. supra* chap. 22 sur le verbe d'Elie). D'autre part, le nom « *Celui qui dénombre* » se rapporte clairement à la science de la mesure et à Apollon, le « dieu géomètre », divinité polaire par excellence représentant la tradition primordiale. Cet ensemble de correspondances est souligné par la permutation opérée par la tradition islamique entre les régents des cieux du Soleil et de Mercure, Idrîs et Jésus.

en lui de toute chose. Car les noms « *Celui qui dénombre* » et « *Celui qui englobe, intègre toutes les choses (al-muhît)* » sont frères comme le dit le *sheikh* dans la section du chapitre 558 consacrée à la « *présence spirituelle du dénombrement* ».

Les prophètes en adéquation à cette présence spirituelle sont, d'une part Jésus sous le rapport de l'esprit, et d'autre part Salomon sous le rapport du souffle. Car la nature du Christ est à la fois spirituelle par l'esprit, que Gabriel insuffle dans sa mère, et humaine par Marie. C'est lui qui a clôturé le souffle de la prophétie légiférante (*al-risâla*) dans le cycle du royaume[434] qui préparait la venue du sceau des Envoyés Muhammad. C'est aussi Jésus qui achève le souffle de la *wilâya* générale[435] à la fin des temps lors de sa descente, dans la station spirituelle de la proximité (*maqâm al-qurba*) qui appartient à la communauté muhammadienne. Il unit les degrés angéliques et humains, la prophétie légiférante et la *wilâya*. C'est grâce à cette synthèse d'ordre divin qu'il vivifie les morts avec l'autorisation d'*Allâh* qui l'a élevé et établi au deuxième ciel. Les astrologues appellent ce deuxième ciel de Mercure le ciel de la combinaison (*mazj*), car il unit tous les éléments et leurs qualités[436], étant à la fois igné, aérien, aqueux et terrestre, tandis que sa planète, diurne et nocturne, permute avec toute chose selon sa qualité, et qu'elle est à la fois mâle et femelle, suivant la division des signes zodiacaux et des planètes en masculin et féminin.

Le nom « *Celui qui dénombre* » s'est manifesté à Salomon, extérieurement et intérieurement, dans l'ordre visible comme dans l'intelligible, ainsi qu'il l'atteste lui-même dans la parole coranique: « *...et il dit: "O vous les gens ! On nous a enseigné la langue des oiseaux et on nous a fait participer de toute chose. C'est bien là la faveur évidente* »[437]. D'après les commentateurs, l'expression « *on nous a fait participer de toute chose* » signifie tout ce qui est nécessaire au roi, qu'il s'agisse d'instruments, de soldats, d'armées, de groupes de *jinn*, d'humains, d'oiseaux et de bêtes sauvages, de vents, de démons, de sciences et de compréhensions, des différents langages des créatures, qu'elles soient ou non douées de parole. Salomon a dénombré dans son royaume, comme le confirme le *sheikh* dans ce chapitre, ce qui n'a jamais été donné à personne après lui.

Le nom « *le scribe* » donné à la planète de ce ciel vient du pouvoir d'intégration (*jam'iya*) du nom « *Celui qui dénombre* ». La racine *kataba*[438] a le sens d'« *unir* » et de « *joindre, rassembler* ». Un livre est appelé *kitâb* en tant qu'il réunit différentes

[434] *Cf. infra*, chapitre du verbe de Jésus. Ibn Arabi divise le cycle cosmique de la présente humanité en deux parties: la première est appelée « *cycle du royaume (dawrat al-mulk)* », commence avec Adam et se termine avec la première venue de Jésus, elle est gouvernée par le nom « *Le non-manifesté (al-bâtin)* »; la deuxième, gouvernée par le nom « *L'Apparent (al-zâhir)* », commence avec la manifestation physique de Muhammad. Ces deux cycles successifs sont comme les deux phases d'un cycle plus grand, assimilé à un jour complet, dont ils représentent respectivement la nuit et le jour. La durée temporelle (*al-zamân*) est associée à la Balance (*al-mizân*) qui marque le début des deux cycles (les mots arabes *zamân et mizân* sont composés des mêmes lettres (*zamân* = 98 et *mizân* = 108

[435] Sur les trois sceaux dans l'enseignement d'Ibn Arabi, *cf.* M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, chap. VIII, *op. cit.*

[436] Tandis que des caractères particuliers sont associés à chacune des sept planètes et du ciel correspondant, la planète Mercure les combine tous. Jésus, pôle du ciel de Mercure, est ainsi généré par l'eau correspondant à Marie et le souffle spirituel correspondant à l'ange Gabriel. Ce caractère synthétique de Mercure est encore symbolisé par les temps de la semaine qui lui sont associés, le jour du mercredi occupant une position centrale dans le cycle hebdomadaire et réunissant ainsi ses deux parties, et la nuit du dimanche étant son commencement contenant virtuellement ce cycle entier. [note de l'auteur].

[437] Cor. XXVII, 16.

[438] La racine verbale *KaTaBa* a le sens général d'écrire, d'où les noms *kâtib: « scribe, écrivain; secrétaire »* et *kitâb: « livre »*, et aussi, suivant le sens d'*« unir, rassembler »*, *katîba: « escadron, régiment de cavalerie »*.

sortes de phrases rassemblant des mots et des lettres. Et on appelle en arabe un groupe de soldats organisé: *katîba*[439]. La demeure céleste de ce degré est *al-zubânâ*, située au milieu de la tour zodiacale de la Balance; et la balance est un instrument servant à compter[440]. Dans la langue arabe, *zabn* signifie le fait de « *pousser, repousser* » et « *le rassemblement, l'union* ». La mansion lunaire *al-zubânâ* correspond à la lettre *tâ'* emphatique (ط) dont la valeur numérique est 9, la dernière des unités et le nombre le plus approprié pour compter et inclure (puisqu'il inclut toutes les unités) (*ihâta*)[441]. La neuvième sphère céleste est celle du Trône qui englobe le monde, et le *sheikh* fait allusion à son aspect rassembleur dans sa définition de la lettre *tâ'* au chapitre 2 des *futûhât:*

« *Cinq secrets spirituels sont cachés dans la lettre tâ':*
L'un d'eux est celui du principe du royaume (al-mulk) dans le royaume;
Et le Vrai principiel (al-haqq) dans le Vrai principiel, les secrets étant des substituts,
La lumière dans le feu, et l'homme dans l'ange.
Pour autant que tu t'appliques à connaître ces secrets,
Tu sauras que l'existence de la sphère céleste (al-falaq) est dans la sphère ».

Salomon est en relation avec le message écrit dans la sourate « *Les fourmis* »[442]: « *Va avec ma lettre et lance-la leur...* » dit-il, et son compagnon « *doué de science* »[443] apporta le trône de Bilqîs[444] en un clin d'œil. C'est la raison pour

[439] Voir note précédente.

[440] D'après Lane (*Lexicon*) et Kasimirski, le verbe *zabana* (ou *zâbana*) signifie vendre au jugé une quantité de dattes fraîches contre une quantité mesurée de dattes mûres.

[441] Le chiffre 9 est la dernière des unités qui servent à former tous les nombres. C'est aussi le nombre des sphères cosmiques comprenant tout le monde manifesté. Le nombre triangulaire de 9 est 45 qui est le nombre du nom *adam*, l'androgyne primordial.

[442] Cor. XXVII, 28.

[443] *Cf.* Cor. XXVII, 40: « *Quelqu'un qui possédait quelque science du livre dit:"Je te l'apporte en un clin d'œil"...* ».

[444] Nom coranique de la reine de Saba. L'histoire de Salomon et de la reine de Saba, qui est commentée par Ibn Arabi dans ce chapitre, est mentionnée dans la sourate coranique « *Les fourmis* » (v. 17-44): les « *armées des jinn, des hommes et des oiseaux* » sont rassemblées devant Salomon dans la « *vallée des fourmis* ». Salomon inspecte les oiseaux et remarque l'absence de la huppe (*al-hudhud*). Celle-ci revient et rapporte à Salomon l'existence de Saba (*sabâ'*) et de sa reine « *qui a reçu toute chose et possède un trône immense* ». Elle et son peuple « *se prosternent devant le soleil au lieu d'Allâh* ». Salomon, souhaitant vérifier le récit de la huppe, lui commande de porter à la reine et à ses gens une lettre portant la mention de la *basmala* et de rapporter la réponse. La reine prend conseil auprès des notables et décide d'envoyer un présent (*hadiya*) à Salomon qui ne l'accepte pas et renvoie le messager. Il décide de marcher contre Saba avec ses armées et demande à ses gens de lui rapporter le trône de la reine avant d'obtenir la reddition de son peuple. Un *'ifrît* (catégorie de *jinn*) propose à Salomon de lui rapporter le trône « *avant que tu te lèves de ta place* »; un compagnon de Salomon « *doué de science au sujet du livre* » se propose de le lui rapporter « *en un clin d'œil* ». C'est de cette façon que le trône de la reine de Saba apparaît devant Salomon qui reconnaît dans ce transport une faveur divine. Il décide alors de changer l'apparence (*nakkara)* du trône afin d'éprouver la perspicacité de la reine. La reine vient et Salomon lui demande de reconnaître son trône. Sa réponse est équivoque: « *c'est comme si c'était lui. La science nous a été donnée précédemment et nous sommes musulmans* ». Salomon l'éprouve encore en l'invitant à pénétrer dans la cour du palais (*çarh*). Elle croit voir une eau profonde à la place des dalles de cristal et relève les pans de sa robe de peur de se mouiller. La reine reconnaît sa méprise et professe son adhésion à l'Islam avec Salomon.

Ibn Arabi, dans son commentaire du *Tarjumân al-ashwaq* (*cf.* trad. M. Gloton, *L'interprète des désirs*, Paris, 1996, II et XXV; et C.-A. Gilis, *Les châtons des sagesses, op. cit.*, p. 463) rapporte *bilqîs* à une « *sagesse divine* » parce qu'elle est « *issue du mariage de la science et de l'acte* ». Par l'élévation de son rang, elle est associée à Idrîs, régent du ciel central du soleil: *Bilqîs* est fille d'un *jinn* masculin et d'une femme, et correspond pour cette raison à une

laquelle le *sheikh* commence le chapitre sur le verbe de Salomon en mentionnant sa lettre qui commence par la *basmala*, formule synthétisant les secrets du Coran totalisateur et réunissant les deux puissances matricielles (*rahmatân)* de l'obligation (*wujûb*) et de la grâce (*imtinân*)[445], et qu'il met en relation ce *façç* avec la sagesse de la « *Puissance matricielle divine (rahmâniyya)* » dont Salomon, dans la formule de la *basmala*, réalise la connaissance parfaite, comme l'atteste le verset: « *Il* [le message] *provient certes de Salomon, le voici: "Au nom d'Allâh al-rahmân al-rahîm"*[446] »[447]. C'est par son nom *al-rahmân*[448], que le Principe divin (*al-haqq*) siège sur le Trône enveloppant. Le Nom divin « *Celui qui englobe, intègre, toute chose (al-muhît)* », qui est apparenté au nom « *Celui qui dénombre* », régit la production du Trône divin. Le rapport entre les noms: « *Celui qui englobe* », « *Trône* », *rahmân*, *basmala*, Salomon, « *Celui qui dénombre* », définit le caractère « *rahmânien* » de la sagesse de Salomon. *Allâh* l'a gratifié de la *rahma* intelligible et sensible, et l'a distingué par différentes sortes de *rahma:* générale, spéciale, essentielle, attributive. Il lui a assujetti les mondes par sa *rahma*, de sorte qu'il est « *la grâce abondante, la preuve décisive et le coup fatal* ». L'assise de Salomon sur le trône de son royaume renvoie à celle d'*al-rahmân* sur le Trône divin. L'un des aspects les plus achevés du souffle d'*al-rahmân* dans le monde humain est Jésus, le « *verbe d'Allâh (kalimat Allâh)* », qui est le pôle de ce ciel...La sagesse de Salomon est dite « *rahmânienne* » du fait qu'il manifeste parfaitement la réalisation qu'il possède de l'assise sur le Trône[449]. Ainsi, la *rahma* contenue dans la *basmala* [de la lettre] de Salomon se

« *réalité intermédiaire (haqîqa barzakhiyya)* » d'ordre subtil qui s'élève au degré de l'intellect, symbolisé par son trône. Commentant ainsi le vers suivant de sa *qaçîda* (« *Mon cœur dépouillé...(wa haraban min kabidî)* »): « *Si Bilqîs avait vu le tapis céleste* [c'est-à-dire son degré spirituel contenant « *le point essentiel (al-nukta al-dhâtiyya) recherché* »], *ni le palais ni le trône n'auraient troublé son esprit* », Ibn Arabi dit: « *Lorsque cette réalité intermédiaire est mise en possession du degré de l'intellect (martaba al-'aql), qui est le degré ultime (aqçâ al-marâtib), c'est de son trône qu'il s'agit; son état spirituel est son palais qui ne trouble pas son esprit...* ». Dans l'autre *qaçîda* où il est question de *bilqîs* (« *La grande prêtresse du pays de Rûm (asqifa min bilâd al-rûm)* »), son « *trône de perles ('arsh al-durrî)* » est comparé au « *tapis de perles (rafraf al-durr)* » dévoilé, au ciel de ce bas-monde, à Muhammad et à l'ange Gabriel lors du voyage nocturne (*isrâ'*). Ces indications concordantes montrent l'étroite correspondance symbolique entre *bilqîs* en tant que « *réalité intermédiaire* » et le *barzakh* ou la « *réalité muhammadienne (al-haqîqa al-muhammdiyya* », représenté notamment par le « *point essentiel* » et le « *degré de l'intellect* » au centre de l'être.

D'un autre côté, la reine de Saba est assimilée à « *l'épouse* » du *Cantique des cantiques*, où l'union de Salomon et de la reine symbolise celle de l'Intellect universel et du Verbe manifesté (la reine serpent), symbolisés dans la kabbale juive par le couple constitué par *metatron* et la *shekina*. Dans l'évangile, c'est encore la « *reine du midi* » (*cf. Evangile selon St Luc*, 11, 31) qui se lèvera au Jour du Jugement.

Parmi les nombreux aspects du symbolisme de la reine de Saba, il faut mentionner la Grande Déesse des traditions orientales, et particulièrement dans la tradition indienne shivaïte, la *shakti* de *shiva* (dans la *thora* juive, le pays méridional de la reine de Saba est d'ailleurs appelé *sheva*, ce qui peut être interprété dans le même sens, et attester de relations anciennes entre différentes traditions).

[445] *Cf.* trad. Gilis p. 440. Ces deux aspects de la *rahma* correspondent respectivement à la Majesté (*al-jalâl*) et à la Beauté (*al-jamâl*) divines, comme aux attributs complémentaires de la Rigueur et de la Miséricorde, ou de la Justice et de la Paix (*cf.* R. Guénon, *Le roi du monde*, chap. III).

[446] C'est la formule islamique appelée *basmala*.

[447] Cor. XXVII, 30.

[448] « *Celui qui possède la puissance matricielle* ».

[449] Cette science de « *l'assise sur le trône (al-istiwâ' al-'arshî)* » désigne la « *station initiatique de Salomon (al-maqâm al-sulaymânî)* », mentionnée par Ibn Arabi à la fin de ce chapitre (*cf.* trad. Gilis, p. 456), et se rapporte à la concentration des puissances de l'être dans le cœur, centre de l'être, de même que le Trône divin est le centre du monde et le contient.

manifeste à Bilqîs quand elle accepte de se soumettre, avec Salomon, « *à Allâh le Seigneur des mondes* ». Et de la même façon que la planète Mercure appelée « *le Scribe* » unit le masculin et le féminin, ce *façç* unit le trône de Salomon et celui de Bilqîs.

La mention du *sheikh* au sujet du trône contient une indication du rapport de ce chapitre avec les deux Noms divins « *Celui qui englobe toute chose*» et « *Celui qui dénombre* ». Elle est confirmée par celle des huit membres du corps qui renvoient aux huit porteurs du Trône divin. La sphère de ce ciel est la huitième, dans l'ordre descendant, en partant de la sphère sans étoiles. C'est pourquoi les savants dans la science des lettres et des « *carrés magiques* » (*awfâq*) associent spécialement la planète Mercure avec le « *carré de huit* »[450] et le jour du mercredi.

Dans le même sens, R. Guénon dit (à propos du *tao*, la « *voie* » dans la tradition chinoise; *cf. la grande triade*, chap. XXVI) que le « *point unique lui-même, et lui seul, qui est véritablement la "Voie" hors de laquelle il n'est rien* », est en définitive «*le centre qui est le tout* », autrement dit qui contient tout, à la façon du « *cœur du serviteur* » qui « *Me contient (yasa'unî)* » (c'est-à-dire qui embrasse la réalité totale d'*Allâh*, selon le *hadîth qudsî* bien connu), et du « *trône enveloppant* », celui d'*al-rahmân*, Le possesseur de la *rahma*, laquelle, de la même façon, « *contient toute chose (wasi'at kulla shay')* » (Cor. VII, 156).

[450] A chaque ciel planétaire est associé un « *carré magique* » (*wifq*, pl.: *awfâq*). Chaque carré comporte la suite des nombres entiers, depuis l'unité jusqu'au carré numérique du chiffre qui lui sert de base et qui définit la figure par le nombre de cases de chaque côté.

La caractéristique de ces « *carrés magiques* » est que la somme des nombres de ses colonnes, rangées ou diagonales, a la même valeur numérique. A noter qu'il existe de nombreuses combinaisons possibles pour les carrés d'ordre supérieur à 3. Seul le carré d'ordre 3 est unique.

M. Meftah précise notamment à ce sujet que le carré du ciel de Saturne est le carré d'ordre 3 et comprend neuf nombres (3^2), le carré du ciel de Jupiter est d'ordre 4 et comprend 16 nombres... et ainsi de suite jusqu'au ciel de la lune, d'ordre 9 et comprenant donc 81 nombres.

La figure du carré d'ordre 3 associé au ciel de Saturne se présente de la façon suivante:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

C'est le carré d'Adam et de sa compagne Eve. Chaque rangée, colonne ou diagonale = 15 (nombre du nom d'Eve (*hawâ*)). La somme de tous les chiffres du carré = 45 (nombre du nom *adam*). Ce carré est en rapport direct avec le triangle de l'androgyne (*cf.* M. Vâlsân, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Paris, 1984, chap. VII et VIII).

Au 4e ciel polaire et cordial (*qalbiyya*) d'Idrîs correspond le carré d'ordre 6. La somme de chaque ligne, colonne ou diagonale est égale au nombre polaire 111. La somme totale de ses nombres (nombre triangulaire de 36) est 666 (*cf.* Ch:-A. Gilis, *Le Coran et la fonction d'Hermès*, Paris, 1984, p. 211).

Le *sheikh* dit ensuite que la lettre de Salomon comporte un aspect divin puis il rapporte le verset coranique: « *...Il s'est prescrit à Lui-même la rahma...* »[451]. Il parle de la différence entre le pouvoir d'agir sur les choses (*taçarruf*) exercé par les *jinn* et celui exercé par les hommes, de l'apparition des intelligibles sous différentes formes dans le monde imaginal[452], telle que l'assimilation du lait à la science, parce que, parmi les choses qui concernent spécialement ce ciel de Mercure, se trouve le secret de la maîtrise et de la manipulation des entités spirituelles (*rûhâniyyât*), du pouvoir de commander et de soumettre les *jinn*, de la réalité essentielle de l'imagination, séparée ou liée[453], et de tout ce qui concerne la similitude réelle, conceptuelle et intermédiaire, des sciences de la magie et de l'alchimie, et du pouvoir ésotérique d'agir sur les choses au moyen des lettres et des mots.

Cette science, celle des secrets des lettres, est une des sciences propres à Salomon et à Jésus, comme le dit le *sheikh* au chapitre 20 des *futûhât*. Jésus est en effet « *le verbe d'Allâh* » qui dit à une chose: « *Sois (kun) !* » de sorte qu'elle est par la permission d'*Allâh*. Et suivant ce qu'il dit encore au chapitre 228 des *futûhât*, le *kun* existenciateur de l'initié qui possède la connaissance de Salomon est le principe de la formule « *Au nom d'Allâh al-rahmân al-rahîm*».

Le *sheikh* confirme par ailleurs que Salomon possède la présence divine synthétique de l'énumération[454] en disant au sujet de son pouvoir de soumettre le vent que celui-ci va sur son ordre, et par cet ordre (*amr*) seul, indépendamment d'une concentration (*jam'iya*) ou d'une énergie spirituelle (*himma*)[455]. Salomon n'a pas besoin de concentration car il est la concentration même. C'est pour celui qui est dispersé dans la séparation que la concentration est nécessaire. C'est pourquoi le

---

Le carré magique associé au ciel de Mercure est un carré d'ordre 8 comprenant les 64 premiers nombres. Sa forme est la suivante:

8	58	59	5	4	62	63	1
49	15	14	52	53	11	10	56
41	23	22	44	45	19	18	48
32	34	35	29	28	38	39	25
40	26	27	37	36	30	31	33
17	47	46	20	21	43	42	24
9	55	54	12	13	51	50	16
64	2	3	61	60	6	7	57

Suivant le classement des lettres arabes dit *abjad*, le chiffre 8 est la valeur numérique de la lettre ح (*hâ'*). Chaque ligne, colonne, ou diagonale vaut 260. Cette figure possède de nombreuses particularités développées dans les ouvrages de science sur les carrés magiques.

[451] Cor. VI, 12.

[452] *'alâm al-mithâl*, autre désignation du « *monde imaginal ('alâm al-khayâl)* », le monde subtil et intermédiaire.

[453] « *l'imagination séparée (al-khayâl al-munfaçil)* » et «*l'imagination liée (al-khayâl al-muttaçil)* », la première, d'ordre principiel et intelligible, se rapporte à une réalité indépendante de la personne qui la perçoit; l'autre, d'ordre manifesté et formel, se rapporte à une réalité produite par l'imagination individuelle. Ce sont les deux modalités de la faculté de l'imagination (*khayâl*), analogue à « *l'imagination absolue (al-khayâl al-mutlaq)* » qui désigne le pouvoir théophanique divin.

[454] Ce « *dénombrement (Al-ihçâ')* » est l'opération du nom divin « *Celui qui dénombre* [toute chose]*(al-muhçî)* » par laquelle toutes les réalités manifestées sont énumérées et décomptées pour être rassemblées synthétiquement.

[455] *Cf.* trad. Gilis, p. 453.

sheikh multiplie dans ce *façç* la mention de mots dérivés du nom « *réunion, synthèse (jam')* »: « *Nous savons qu'il ne se distingue que par la totalité (majmû') de ce* [royaume] »...« *La totalité et la manifestation* [de son royaume] *lui reviennent spécialement* »...« *Comme dans le verset qui réunit (jâmi'a) la négation et l'affirmation* »...« *Nous savons que les corps de la manifestation cosmique sont soumis à l'action des énergies spirituelles des âmes établies dans la station de la concentration (maqâm al-jam'iya)* »[456].

Dès lors que le dénombrement, la synthèse et la *basmala* coranique correspondent à Salomon, c'est à son père David, titulaire du *façç* adjacent, que reviennent la séparation, la clarification [distinctive], et les demeures de la discrimination (*furqân*) dans le ciel adamique de la lune qui en compte 28. Les lettres écrites qui composent le nom de Salomon sont unies et celles de David séparées, et les deux *façç* se complètent tant du point de vue du statut, de la science et de la compréhension, que de celui de la réalité distinctive (*furqânî*) de David et de la synthèse unitive (*qur'ânî*) de Salomon.

C'est cela que le parfait muhammadien unit en disant dans ce chapitre: « *Cette communauté muhammadienne a reçu le degré de Salomon dans le jugement (al-hukm) et celui de David. Quelle communauté excellente !* ». Il conclut en mentionnant la relation entre la requête de Salomon qui porte sur le royaume et celle de Muhammad qui concerne la science[457]. Le *sheikh* parle en effet de «*l'accroissement de science (al-ziyâda fî al-'ilm)* ». Dans de nombreux endroits des *futûhât*, il compare l'accroissement et les demeures de la science d'*Allâh* à l'accroissement de la lumière de la lune. Et cette indication permet d'introduire au chapitre du ciel de la lune consacré à David.

---

[456] *ibidem*, pp. 442, 445, 453.

[457] *Cf.* trad. Gilis, p. 455.

QUINZIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE PROPHÉTIQUE (*nabawiyya*) DANS UN VERBE DE 'ISSÂ (Jésus)

DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI DONNE FORME (al-muçawwir)* », DU TROISIÈME CIEL DE VENUS, DE LA LETTRE ر (*râ'*) ET DE LA DEMEURE « *LA COUVERTURE (al-ghafr)* »[458]

Nous avons mentionné le rapport du Nom divin « *Celui qui dénombre (al-muhçî)* » avec l'écriture. L'écriture est la mise en forme des lettres: les lettres écrites sur une feuille de papier, celles prononcées dans l'air, celles conçues dans l'imagination (*khayâl*) et les lettres existencielles dans le grand livre de l'Être.

La manifestation du Nom « *Celui qui dénombre* » implique celle du nom « *Celui qui donne forme* » attribué au quinzième degré. Sous le régime de ce Nom divin, la présence divine (*hadra*) de la production des formes (*taçwîr*) est actualisée dans ce bas-monde. Ce degré est celui du troisième ciel dont la planète est la plus lumineuse: Vénus. Le pôle de ce ciel est Joseph (*yusûf*), créé dans la plus belle forme. Parmi les jours de la semaine, c'est la nuit du mardi et le jour du vendredi qui est le meilleur des jours, celui dans lequel *Allâh* a créé l'homme « *dans la plus excellente constitution (ahsan taqwîm)* »[459].

C'est pourquoi ce *façç* commence par [la mention de] la formation de Jésus (*'Issâ*) dans le ventre de sa mère et que tout le chapitre est ordonné par la notion et les significations relatives aux « *formes (çuwar)* »; le mot « *forme (çûra)* » revient plus de trente fois dans le texte. Le *sheikh* dit au sujet de l'orientation du nom « *Celui qui donne forme* »: « *...la manifestation de tout ceci s'effectue dans la demeure de " La couverture (al-ghafr) ". C'est dans ce degré qu'Allâh révèle et fait apparaître les formes (çuwar) des esprits, des corps et des sciences dans le monde substantiel...c'est* [de ce degré] *que se manifeste la lettre râ'«*. Cette lettre est la plus appropriée au nom « *Celui qui donne forme* » car c'est la lettre de la vision sensible par laquelle est parachevée la perception des formes, elle est dite aussi « *lettre de répétition (al-muqarrar)* », les formes se renouvelant à chaque instant suivant les différentiations d'une même essence. Dans le Coran, la formation est souvent mise en relation avec la beauté (*husn*), comme dans le passage suivant: « [*Allâh*] *vous a donné forme et combien belles sont vos formes !* »[460]. Et à cause de la relation entre le sens de la vision sensible (*baçar*) et la vision des formes dans ce ciel dédié à Joseph, le *sheikh*, dans son *kitâb al-'abâdila*[461], intitule un chapitre: « *'abd Allâh, fils de Yusûf, fils d"abd al-baçîr* ».

Le prophète le plus étroitement en rapport avec la présence divine de la formation vénusienne est Jésus, car il a été créé à la suite de l'apparition (*taçawwur*) de l'ange Gabriel à Marie sous la forme d'un homme, et engendré par le souffle divin qu'il expira en elle. [Jésus] produisait des formes à partir de l'argile, comme celle d'oiseaux, puis il insufflait l'esprit en elles, de sorte que ces oiseaux volaient par la grâce (*idhn*) d'*Allâh*. C'est pourquoi l'autorité de Son nom « *Celui qui donne forme* » s'étend aux chrétiens qui représentent des images dans leurs églises et qui montrent dans leurs arts d'étonnantes capacités de représentation formelle (*taçwîr*), comme le remarque le *sheikh* au chap. 36 des *futûhât*.

Et dans le *kitâb al-'abâdila*, on trouve encore le titre: « *'abd Allâh, fils d"abd Allâh, fils du Formateur (al-muçawwir)* », c'est-à-dire Jésus qui dit: « *Certes, je suis*

[458] *Al-ghafr* est le nom d'un groupe d'étoiles dans la constellation de la Balance.
[459] Cor. XCV, 4.
[460] Cor. XL, 64.
[461] Litt.: « *Le livre de ceux dont le nom commence par 'abd* [« *serviteur* »] » (*cf.* 1ere partie, p. 20).

le serviteur d'Allâh ('abd Allâh) Qui m'a donné le livre et m'a établi prophète »[462]. Ainsi, la sagesse de son *façç* est dite « *prophétique* (*nabawiyya*) du fait que sa fonction prophétique commence avec sa naissance. Ce mot: « *prophétique* » dérive du verbe *nabâ, yanbû* qui veut dire « *s'élever* », car Jésus est,monté au ciel et il se caractérise par une naissance procédant du souffle spirituel de l'ange Gabriel, de même qu'il scelle le « *cycle du royaume* (*dawrat al-mulk*) »[463] qui précède et ouvre le cycle muhammadien, et qu'il scellera la « *sainteté universelle* (*al-wilâya al-'âmma*) » lors de sa descente à la fin des temps comme confirmateur de la loi muhammadienne, étant alors, comme le dit le *sheikh* à son sujet au chap. 480 des *futûhât*, « *parmi ceux qui sont gratifiés de la vision (ru'ya) du Vrai principiel dans la forme muhammadienne par la vision muhammadienne, qui est la plus parfaite et la plus noble de toutes...* ». C'est pourquoi le degré correspondant à ce chapitre [du *façç* de 'Issâ] réunit les deux verbes christique et muhammadien, suivant l'indication du *sheikh* dans sa dernière partie où il dit: « *Puis, il a prononcé une parole à la fois christique et muhammadienne...* »[464], et aussi particulièrement du fait qu'à ce ciel brillant (*zahrâ'iyya*)[465] de Joseph est attribué le jour du vendredi spécial à la communauté muhammadienne.

C'est aussi le ciel de la beauté, de la parure et du mariage. [le *sheikh*] mentionne dans ce *façç* les différentes catégories de mariage: spirituel, humain, naturel, élémentaire. A la fin du chapitre reviennent plusieurs fois les mots: voile, rideau (*sitr, hujub*), couverture (*ghafr*), invisible (*ghayb*) et leurs dérivés, ce qui correspond à la nuit du non-manifesté (*ghayb*) en opposition au signe zodiacal du Bélier correspondant de son côté au jour du manifesté (*zuhûr*) et à la saison du printemps. Le *sheikh* a expliqué dans le chapitre 12 des *futûhât*[466] que la mission de l'envoyé d'*Allâh* [intervient] lors du lever et sous le régime de la Balance[467], de même

[462] Cor. XIX, 30.
[463] Le « *cycle du royaume* » (dont il a déjà été question, *cf.* chap. du verbe de Salomon) est « *une expression désignant ce qu'Allâh a déployé depuis Adam jusqu'à l'époque de Muhammad à travers l'agencement diversifié (tartîbât) de la nature humaine et selon les statuts divins qui se manifestent en celui-ci...* » (*futûhât*, chap. 10, qui est spécialement consacré à cette question). Ce cycle du royaume, comme l'explique encore Ibn Arabi au même endroit, commence avec Adam et se termine avec la venue du Christ, en vertu d'une correspondance inverse qui les relie, le premier étant le « *premier père* » produisant « *un deuxième père appelé " mère "* », c'est-à-dire Ève (*hawâ'*) sous le rapport du commencement du cycle, et Jésus le « *second père* », sous le rapport de sa fin: « *la manifestation de Jésus procède de Marie sans aucun père et la manifestation d'Ève procède d'Adam sans aucune mère; et il est* [Jésus] *le deuxième père...* ». Dans cette perspective la réalité muhammadienne, qui est une désignation de l'intellect universel, est principe des deux, au commencement comme à la fin du cycle, et les générations humaines comprenant l'ensemble des « fils d'Adam » constituent ses « *représentants* (*nuwwâb*) ». En vertu de cette correspondance inverse et de l'identité métaphysique du début et de la fin du cycle cosmique, l'esprit (*rûh*) [ou la réalité (*haqîqa*)] muhammadienne s'identifie initialement à la pure manifestation du Verbe primordial pour s'achever finalement dans la manifestation de la forme corporelle du prophète Muhammad, comme l'attestent plusieurs traditions prophétiques (*hadîth*), comme par exemple: « *J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile* » et « *Je suis le seigneur (sayyid) des fils d'Adam, sans vanité* ». (*cf.* aussi, C.A. Gilis, *Les sept étendards...*, chap. XXVII et XXXIII).
[464] *Cf.* trad. Gilis, p. 419.
[465] Le mot *azhar*, fém. *zahrâ'*: « brillant » désigne aussi le jour du vendredi.
[466] Voir la traduction d'extraits de ce chapitre dans *Les sept étendards* (*op. cit.*), XXXI.
[467] La sphère céleste mesurée par les 12 « tours (*burûj*) » zodiacales est divisée, suivant le système de corresspondances établi par Ibn Arabi, en deux moitiés égales séparées par l'axe équinoxial (et horizontal) Bélier-Balance. L'origine du temps cyclique (*zamân*) est située dans le signe de la Balance. Les phases successives du cycle cosmique sont régies par chacune des 12 déterminations zodiacales. La fin du cycle, qui est aussi retour à l'origine, est marquée par le retour du régime de la Balance correspondant à la manifestation terrestre de

que certains astronomes ont établi que la naissance du prophète Muhammad s'est produite lors du lever de la mansion [lunaire] de « *La couverture (al-ghafr)* », qui appartient au signe zodiacal de la Balance, et de l'entrée du Soleil dans son signe d'exhaltation.

Il y a dans ce *façç* une relation pertinente entre la modalité de la création de Jésus par le souffle de Gabriel en Marie et celle du monde naturel par l'insufflation de l'esprit universel[468] dans les formes naturelles. Le premier engendré est la Figure universelle (*al-shakl al-kullî*) dans la forme du Corps universel (*al-jism al-kullî*) qui contient tout. C'est en vertu de ce rapport qu'il est question dans ce chapitre de la correspondance entre la Nature et Marie, et que revient le mot « sagesse » et ses dérivés, car le Nom divin régissant la production de la Figure universelle est « *Le sage (al-hakîm)* », et son *façç* est celui de Isaac (*Ishâq*)...Le commencement s'effectue par la sagesse et l'achèvement par la forme.

Isaac est le père d'Israël et l'assistance divine lui parvient grâce au Nom divin « *Le sage* ». Jésus est le sceau des envoyés des fils d'Israël et reçoit le soutien divin grâce au nom « *Celui qui donne forme* ». Il annonce la venue de la forme parfaite « *ahmadienne* (*ahmadiyya*) »[469].

Cette relation entre la sagesse d'Isaac et la forme de Jésus est encore illustrée par l'abondance de passages poétiques dans les deux *façç*, plus nombreux que dans les autres chapitres. On compte 27 vers dans le *façç* d'Isaac et 28 dans celui de Jésus. Car les poètes reçoivent leur inspiration de ce troisième ciel, suivant ce que dit le *sheikh* en de nombreux endroits de son œuvre, du fait que ce ciel est celui de l'imagination (*khayâl*), de la beauté et de la formation harmonieuse et parfaite, comme nous l'avons expliqué précédemment. La poésie est un verbe conditionné par la forme (*shakl*) de la mesure et du rythme. Il est donc gouverné par les deux Noms divins: « *Le sage* » et « *Celui qui donne forme* ». Ce troisième ciel est celui de l'imagination et des songes, comme le *sheikh* l'indique dans les vers suivants[470]:

« *La science par la preuve*
Est comme la fin du jour pour le somnolent
Il voit ce dont je parle
Comme un songe qui lui montre le souffle »

Il y a dans le livre des *fuçûç* 19 chapitres contenant des vers poétiques pour un total de 132. Ce nombre 132 est à la fois celui du nom *muhammad* en tenant compte du redoublement de la lettre *mîm* (م), de l'expression *Allâh Allâh* [66 x 2], du nom *islâm* et du mot *qalb* (cœur).

Muhammad. Dans cette perspective, la fin du cycle proprement dite doit être rapportée à la fin du cycle islamique qui se clôture avec la venue du Mahdî, le retour du Christ, et l'intervention de Muhammad à la « *station louangée (maqâm mahmûd)* ». Le présent *façç* correspond d'autre part à la 15e demeure (ou mansion lunaire) dans le signe de la Balance, en opposition avec la 1ere demeure dans le signe du Bélier. La Balance est un symbole du pôle et une « *désignation du centre spirituel suprême* » (R. Guénon, *Le roi du monde*, chap. X; voir aussi *Les sept étendards..., op. cit.*, chap. XXXIII). Le signe de la Balance, rapporté au cycle annuel, correspond à l'ouest, à l'occident et au coucher du soleil, et à l'équinoxe d'automne. Associer le début du cycle cosmique avec la Balance peut ainsi marquer l'origine atlantéenne du rameau abrahamique dont est issu l'Islam (voir R. Guénon, *Quelques remarques sur le nom d'Adam*, où il rapportait que le nom d'*Adam* appartient « *à la race rouge,...en correspondance avec la terre parmi les éléments, comme avec l'Occident parmi les points cardinaux...* »).

[468] *al-rûh al-kullî*; le mot *rûh* a aussi le sens de souffle.

[469] Allusion à la parole attribuée par le Coran à Jésus: « *Et quand 'Issâ fils de Maryam dit: « O Vous fils d'Israël, je suis l'envoyé d'Allâh vers vous, confirmant ce que je possède de la thora et annonçant un envoyé qui viendra après moi et dont le nom est Ahmad* ». » (Cor. LXI, 6). *Ahmad* est un nom du prophète Muhammad.

[470] Trad. Gilis, p. 412.

Si ce ciel, dont le souffle est « christique » et l'esprit procède de Joseph, comporte l'assistance spécifique aux poètes, celui qui est en-dessous de lui, le ciel de Mercure, dont le souffle procède de Salomon (*sulaymân*) et de l'esprit de Jésus, comporte l'assistance spécifique aux écrivains et aux orateurs. En guise d'introduction au *façç* [de Salomon], le *sheikh* parle à la fin de ce chapitre de la formulation (*nutq*) [de la demande] et de la réponse, de la langue et de l'ouïe. La présence spirituelle (*hadra*) de la formulation est celle qui convient le mieux à Salomon qui a dit: « *...nous avons reçu la science du langage des oiseaux* »[471].

---

[471] Cor. XXVII, 16.

QUATORZIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE PROVIDENTIELLE (*qadariyya*)[472] DANS UN VERBE DE 'UZAYR[473]
DÉPENDANT DU NOM « *LA LUMIÈRE (al-nûr)* », DU CIEL DU SOLEIL, DE LA LETTRE *nûn* (ن) ET DE LA DEMEURE DE « *L'ÉPI (al-simâk)* »[474]

Allâh ne dispose pas de forme sans que l'Esprit universel (*al-rûh al-kullî*) n'y projette le souffle qui la vivifie. Et vivante par la lumière de l'esprit qu'elle a reçu, elle glorifie son Seigneur en invoquant ses louanges afin que la lumière de l'esprit se diffuse en elle, de même que la lumière du soleil se diffuse dans l'être en le revivifiant. C'est pourquoi le *sheikh* compare souvent l'esprit avec le soleil. Le Vrai principiel (*al-haqq*) a rattaché le lever du soleil au souffle (*nafas*) de la vie par Sa parole: « *Par l'aube quand elle respire (tanafassa)* »[475]. Donc le Nom divin « *Celui qui donne forme* » implique nécessairement la manifestation du Nom divin « *La lumière* » par lequel les formes sont vivifiées, prennent possession de leur souffle et connaissent leur Seigneur.

L'orientation du nom « *La lumière* » actualise la présence du Pôle dans ce bas-monde. Cette présence spirituelle est le quatrième ciel où se trouve la sphère du soleil qui est le cœur du monde et la source de la lumière qu'*Allâh* appelle: « *lampe ardente* »[476]. Au-dessus comme au-dessous de cette sphère solaire se trouvent 13 degrés de l'Être dont 7 sphères et 3 cieux, comme le dit le *sheikh* dans le *façç* consacré à Idrîs[477]. *Allâh* a élevé Idrîs dans ce ciel parce qu'il est le pôle des esprits et du monde des souffles. Le *sheikh*, dans le chap. 15 des *futûhât*, l'appelle le « *guérisseur des blessures (mudâwî al-kulûm)* », où les « blessures » sont les « *plaies (jirâhât)* ». Il est instruit en matière de blessures provoquées par la passion. Il possède la science de la médecine, de l'astronomie, des lettres et de l'alchimie[478]. Toutes ces qualités sont en rapport avec la constitution harmonieuse de l'être humain dans l'ordre physique, psychique et spirituel, ainsi qu'avec celles des êtres engendrés, des minéraux, du cosmos (*al-kawn*) et du langage. Le mot *kulûm* (« *maux, maladies* ») fait allusion au verbe (*kalâm*)[479], de même que l'expression: *mudâwî* (« *guérisseur* ») renvoie à l'« *encrier* (*dawât*) »[480], l'encrier [contenant] l'encre (*hibr*)[481] dont sont faites les lettres. Idrîs est le premier à enseigner l'écriture. Le mot *kulûm* fait également allusion au « *royaume (mulk)* »[482]; chaque fois que les révolutions

[472] *Al-qadar* désigne le décret divin ou la Volonté divine providentielle qui détermine la manifestation des possibilités.
[473] 'Uzayr est le nom arabe du prophète connu dans la tradition juive comme Esdras, qui reconduit les juifs à Jérusalem après l'exil à Babylone (Ve siècle av. JC). Il est considéré, en association avec Nehémie, comme ayant réformé la tradition moïsiaque et rétabli l'autorité scripturaire de la *thora*.
[474] *Simâk:* « *ce qui sert à élever; épi, étoile* » (dict. Kasimirski).
[475] Le verbe *tanafassa*, dérivé de la racine *NaFaSa*, signifie « *respirer* ». Le mot *nafas*, de la même racine, signifie: « *souffle* ». Le verset cité est Cor. LXXXI, 18.
[476] Cor. LXXVIII, 13
[477] *Cf.* trad. Gilis p. 150.
[478] Voir plus haut, chapitre du verbe d'Elie (*ilyâs*).
[479] Les mots *kalâm* (« *verbe, parole* ») et *kulûm* (« *maux* ») sont de la même racine verbale *KLM*.
[480] Le mot *dawât* (« *encrier* ») est de la même racine verbale (*DWY*) que les mots *dawâ* (« *maladie* ») et *dawâ'* (« *remède, médicament* »).
[481] Ce mot *hibr*, qui signifie « *encre* », mais aussi « *beauté, marque, signe* » est tiré d'une racine verbale *HaBaRa* dont une des formes dérivées, le verbe *habbara*, a encore le sens de « *guérir, cicatriser* (plaie) ».
[482] Le monde physique.

cycliques (*dawâ'ir*) s'éloignent du centre polaire, les déviations qui en résultent accroissent les « blessures » du royaume. Et les paroles se multiplient proportionnellement à son étendue... Le rapport d'Idrîs avec la lumière et le royaume est illustré dans le *kitâb al-'abâdila* par deux titres de chapitres: « *'abd Allâh fils d'Idrîs, fils du serviteur de la lumière* » et « *'abd Allâh fils d'Idrîs, fils du serviteur du royaume* ».

Remarques:
1- Quel est le rapport de la providence (*qadar*) avec Idrîs et le soleil puisque la sagesse de ce *façç* est qualifiée de « providentielle (*qadariyya*) » ?
La providence est détermination d'un évènement dans le temps, elle est donc en rapport avec un moment particulier. Le *sheikh* dit: « *Le décret divin (al-qadar) est fixation du moment assigné aux choses elles-mêmes et rien de plus* ». Les moments du temps dépendent du mouvement du soleil. C'est grâce à sa lumière qu'on peut voir, alors qu'elle reste elle-même hors d'atteinte car elle est selon la parole: « *à son paroxisme, la clarté devient obscurité*». Le *sheikh* dit ainsi: « *Le décret providentiel n'est ignoré que du fait de la force de sa manifestation* »[483]. Au sujet du rapport de ce degré avec le temps, il dit encore (*futûhât*, chap. 15): « *Le premier secret découvert par " le guérisseur des blessures "* [c'est-à-dire Idrîs] *est le temps initial (al-dahr al-awwal) d'où sont existenciées toutes les durées particulières* ». Son successeur est « *Celui qui est soumis (al-mustaslim)* » au décret divin et à la prédestination, il a la maîtrise de la science du temps[484]...C'est encore à cause du rapport de ce *façç* avec la lumière que reviennent dans ce chapitre des dérivés des mots: dévoilement (*kashf*), théophanie (*tajallî*), manifestation (*zuhûr*), ouverture (*fath*), saisie intuitive (*idrâk*), comme dans ce passage: « *La science parfaite ne réside que dans la manifestation divine et dans les visions sensibles et subtiles évidentes que dévoile le Vrai principiel, de sorte que les choses soient effectivement saisies* »[485]. La tradition rapporte d'après un *hadîth* authentique que les croyants (*al-mu'minûn*) verront leur Seigneur le jour de la Résurrection tel le soleil sans nuage; et dans la 4e section du chapitre 371 des *futûhât*, le *sheikh* dit: « *La lumière du soleil ne procède pas de lui-même mais de la manifestation divine (tajallî) continuelle du Nom divin " La lumière " dont il est le support; Il n'y a de lumière que celle d'Allâh qui est la lumière des cieux et de la terre. Les gens attribuent cette lumière au corps céleste du soleil, alors que le soleil ne se distingue des autres corps célestes que par la manifestation divine solaire continuelle. C'est pour cette raison que la lumière du soleil ne disparaîtra qu'au moment de son occultation* [à la fin des temps] ».

[483] *Cf.* trad. Gilis, p. 357.
[484] *zamân* et *dahr* désignent tous deux le temps. Mais le terme *dahr* se rapporte plutôt à l'idée du Temps transcendant, tandis que *zamân* est davantage le temps proprement dit, le temps du monde, dans sa mesure déterminée par la manifestation cosmique. A propos de « la science du temps (*'ilm al-zamân*) », Ibn Arabi dit encore au même endroit (*fut.*, chap. 15): « *c'est une science éminente (sharîf) par laquelle on connaît l'éternité (azal) et dont procède la parole prophétique: « Allâh était et rien n'était avec lui ». Seuls, parmi les initiés, les solitaires (al-afrâd) connaissent cette science. C'est elle qui est désignée par l'expression « le temps initial (al-dahr al-awwal) » ou « le temps des temps (dahr al-duhûr) ». C'est de cette éternité qu'est produit le temps du monde (al-zamân) et d'où vient que l'on nomme Allâh le temps (al-dahr), suivant la parole prophétique: "n'injuriez pas le temps (al-dahr) car Allâh est le temps " qui est une tradition authentique. Qui obtient la science du temps ('ilm al-dahr) ne s'arrête pas à une chose qui le maintienne dans un rapport* [limité] *avec le Principe (al-haqq), car il possède l'ampleur incommensurable* ».
On peut remarquer en passant que cette idée de Temps transcendant est représentée dans la tradition hindoue par *mahâkâla* (litt. « *le grand temps* ») qui est un des noms du Seigneur suprême (*parameshvara*).
[485] *Cf.* trad. Gilis, p. 359.

2- Quel est le rapport du prophète 'Uzayr avec la lumière du soleil ?
De même que la lumière du soleil brille sur la terre, la lumière de l'esprit (*al-rûh*) brille sur la forme corporelle et renouvelle la vie...C'est ce qui arriva à 'Uzayr après qu'*Allâh* l'eût fait mourir cent ans. C'est grâce à la lumière qui descendit sur lui qu'il put rétablir le texte de la *thora* juive qui avait était perdu. Ibn Kathîr rapporte dans son livre *Histoires des prophètes* (*qiçaç al-anbiyâ'*) que: « *Allâh ordonna à un ange de descendre avec une cuiller de lumière qu'il projeta dans l'être d''Uzayr, transcrivant la thora lettre par lettre jusqu'à ce qu'elle fut totalement inscrite* »; et aussi: « *Deux fuseaux de lumière descendirent du ciel et pénétrèrent en lui. Il se remémora la thora et la renouvela pour les fils d'Israël. Dès lors, les juifs dirent qu''Uzayr était fils de Dieu.* ».

3- Quel est le rapport d''Uzayr avec le décret divin (*al-qadar*) ?
C'est son désir de connaître le secret de la prédestination. La tradition rapporte qu'il s'entretint en secret avec son Seigneur, disant: « *O Seigneur, Tu manifestes une créature, Tu égares qui Tu veux et Tu guides qui Tu veux ?* »; il lui fut répondu: « *ne t'occupes pas de cela !* »; il insista et la réponse fut: « *ne t'occupes pas de cela ou J'effacerai ton nom* [de la liste] *des prophètes: Certes Moi Je ne suis pas interrogé au sujet de ce que Je fais, ce sont eux qui seront interrogés* »[486]. Le secret de la prédestination dépend de la modalité du rapport entre la puissance divine et celui qui la subit, et l'être conditionné (*al-makhlûq*) n'en a aucune connaissance intuitive (*dhawq*). Donc, lorsque *Allâh* fait voir et connaître [à 'Uzayr] la modalité de sa résurrection et de son retour à la vie, ainsi que son âne et sa nourriture, Il dit à son sujet: « *quand tout fut clair pour lui, il dit: "je sais qu'Allâh est puissant sur toute chose"* »[487]. L'élucidation procède de la clarté qui est une qualité de la lumière.

4- Quel est le rapport d''Uzayr avec la « science du temps », science solaire revenant à Idrîs ?
Selon le témoignage d''Uzayr, cent ans sont contenus dans un jour ou moins, alors qu'il resta mort [un siècle] comme le rapporte le Coran. La science du temps, de sa concentration et de sa dilatation, dérive de la science du temps initial d'où sont issus les temps particuliers. Il s'agit d'une des sciences revenant plus spécialement à Idrîs, comme on l'a rappelé plus haut, tandis que son successeur (*khalifa*) nommé « *celui qui est soumis* » au décret divin et à la prédestination ne meurt pas avant d'avoir connu 36500 de ces sciences, selon ce que dit le *sheikh* au chapitre 15 des *futûhât;* ce nombre correspond précisément à celui des jours pendant lesquels 'Uzayr resta mort avant de revenir à la vie: 100 ans, c'est-à-dire 36500 jours.

5- Pourquoi le *sheikh* consacre-t-il un paragraphe spécial à la « *sainteté* (*walâya*) »[488] dans ce chapitre ?
Le plus fixe des degrés de l'Être, le plus vaste et permanent, est la sphère polaire à laquelle correspond ce 14e chapitre central. Cette sphère s'identifie à la *walâya*[489] qui

[486] *Cf.* Cor. XXI, 23: « *On ne L'interroge pas sur ce qu'Il fait, ce sont eux qui seront interrogés* ».
[487] *Cf.* Cor. II, 259: « *Et celui qui passait par un village dévasté en disant: « comment Allâh va-t-il lui donner vie après sa mort ? ». Allâh le fit mourir cent ans. Ensuite Il le ramena à la vie et dit: « combien de temps es-tu resté* [mort] *? »; il répondit: « un jour ou une partie de la journée ». [Allâh] dit: « au contraire, tu es resté cent ans; regarde ta nourriture et ta boisson qui ne sont pas gâtés; regarde ton âne; et pour que Nous fassions de toi un signe pour les gens, regarde les ossements, comment Nous les ramenons à la vie, puis les recouvrons de chair ! ». Quand tout fut clair pour lui, il dit: « je sais qu'Allâh est puissant sur toute chose » ».*
[488] *Cf.* trad. Gilis pp. 362-366.
[489] La *walâya* (ou *wilâya*) est la désignation islamique de l'état de réalisation spirituelle. Le *walî* (litt.: celui qui est proche, l'ami d'*Allâh*) est donc l'être réalisé, l'initié, l'équivalent du

est « *la sphère universelle et permanente qui englobe et intègre tout (muhît)* »[490], procédant du Nom divin « *Le maître très proche (al-walî)* »[491] et dont l'une des sciences les plus puissantes est celle du secret de la prédestination, contrairement à la prophétie légiférante et à la mission des envoyés qui se terminent au jour de la Résurrection. C'est pourquoi Idrîs a été élevé dans ce lieu polaire et cordial, car il n'est pas un envoyé législateur mais représente seulement la *walâya* humaine céleste et permanente, tandis que le Khidr représente la *walâya* humaine terrestre et permanente, suivant ce qu'explique le *sheikh* au chapitre 73 des *futûhât*. C'est ainsi qu''Uzayr n'est pas un législateur mais un rénovateur de la lumière de la *thora*. Cette actualisation illustre le cycle des *awliyâ'*[492] à chaque époque comme l'indique Al-Bûçîrî dans son poème *al-hamziyya:*

« *Comment pouvons-nous craindre l'erreur après toi, alors qu'en nous*
Sont les awliyâ' héritiers de la lumière de ta guidance ? »

6- Y-a-t-il, relativement à ce degré d'Idrîs de la *walâya* polaire permanente, un aspect inverse, ténébreux et inférieur, qui s'oppose à sa lumière solaire ?
En effet, la *walâya* satanique possède un pôle représentant son caractère permanent, il s'agit de l'« *imposteur (al-dajjâl)* » borgne, dont le centre est situé dans l'île du nord, et qui possède des centres secondaires disséminés dans le monde parmi lesquels sept principaux, opposés aux centres des sept climats régis par les sept *abdâl* dépendant des pôles des sept cieux planétaires...Le *sheikh* mentionne (dans le chapitre 15 des *futûhât*) Idrîs en tant que « *guérisseur des blessures* » parmi les régents de ce septénaire[493]... Le *sheikh* 'Abd al-karîm al-Jîlî traite de ces correspondances inverses dans son livre *L'Homme Universel (al-insân al-kâmil)* où il dit que le trône d'Iblîs se trouve dans la quatrième terre qui est le pôle des terres...et que son degré est le quatrième dans le feu infernal afin qu'il puisse goûter toutes les sortes de châtiments d'au-dessus comme d'au-dessous de lui, car – comme le dit

yogî hindou. Ce mot est habituellement rendu par « sainteté », mais l'idée de sainteté (exprimée en arabe par la racine *QDS* et ses dérivés), qui s'applique dans l'ensemble à la notion de *walâya*, ne lui est pas rigoureusement identique dans la mesure où l'une indique plutôt la pureté et l'autre la proximité (dont la limite est l'identité). C'est pourquoi on a préféré ici conserver le terme arabe dans la traduction (pour une vue d'ensemble de la *walâya* dans l'ésotérisme islamique, et particulièrement Ibn Arabi, voir M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, notamment le chapitre III).
[490] *Cf.* trad. Gilis, p. 362.
[491] *Al-walî* (pl.: *awliyâ'*], en tant que nom divin, comporte à la fois les sens de: « *très proche, ami intime; maître, protecteur, qui porte assistance...* ».
[492] Voir note précédente.
[493] Dans ce chap. 15 des *futûhât*, Ibn Arabi ne mentionne pas explicitement l'identité du « *guérisseur des blessures* » avec le prophète Idrîs. Il y est d'abord question du « *guérisseur des blessures* », personne divine (*sharç ilâhî*), pôle (*qutb*) et chef (*imâm*) des connaissants (*al-'ârifîn*), suscité par leur recherche de la station spirituelle des souffles (*anfâs*) qui sont les « haleines (*rawâ'ih*) » de la proximité divine. Ce sage (*hakîm*) révèle en premier lieu le « temps initial (*al-dahr al-awwal*) » et la science de l'alchimie, « *connaissance des mesures et des proportions* » dont le but est la perfection humaine. Plus loin, Ibn Arabi présente la hiérarchie des sept *abdâl* qui gouvernent les sept climats (*iqlîm*) du monde terrestre, et dit encore du « *guérisseur des blessures* »: « *cet imâm est le plus savant de ses compagnons, sept initiés qu'on appelle les « substituts (abdâl) »* ». Chaque climat est régi par l'esprit d'un prophète qui gouverne le ciel planétaire correspondant, dans l'ordre, depuis le ciel de Saturne jusqu'au ciel de la Lune: Abraham (Saturne), Moïse (Jupiter), Aaron (Mars), Idrîs (Soleil), Joseph (Vénus), Jésus (Mercure), Adam (Lune). A la fin du chapitre, sont énumérés séparément les six successeurs du « *guérisseur des blessures* »: « *celui qui se soumet (al-mustaslim)* », « *le lieu de manifestation du Vrai principiel (mazhar al-haqq)* », « *celui qui est agité (al-hâ'ij)* », « *celui qui dispose les sagesses (wâdi' al-hikam)* » identifié à Luqmân, « *celui qui acquiert qch* [qui obtient des résultats] *(al-kâsib)* », « *celui qui réunit les sagesses (jâmi' al-hikam)* ».

aussi Ibn Arabi dans le chapitre 61 des *futûhât* – « *la créature la plus soumise aux châtiments du feu infernal est Iblîs qui a établi comme règle l'associationisme et toute forme de rébellion parce qu'il est créé du feu et que son tourment procède de son origine même...* ». Le tourment d'Iblîs dans la géhenne procède du froid intense qui y règne, car il s'oppose au feu qui est le principe de la manifestation de son être.
Au sujet du rapport d'Iblîs et de l'imposteur (*al-dajjâl*) avec la continuité de la *walâya* satanique, le paradis et l'enfer, le *sheikh* mentionne à la fin de ce *façç* le prophète envoyé, le jour de la Résurrection, aux gens des époques d'affaiblissement spirituel (*al-fatarât*) et à ceux dont l'esprit est troublé; celui qui se jettera aveuglément dans le feu entrera dans le paradis et celui qui refusera entrera en enfer. Il en est de même [inversement] de l'imposteur lors de sa manifestation à la fin des temps, pourvu d'un paradis et d'un enfer: qui entrera dans son paradis y trouvera un feu infernal, et qui entrera dans son enfer y trouvera un paradis.
Tout cela constitue, de la part du *sheikh*, une introduction au *façç* de Jésus qui vient ensuite, dans la mesure où celui-ci doit tuer l'imposteur et sceller la *walâya* générale lors de sa descente eschatologique.

7- Quel est le rapport de la demeure de l'« *Epi (al-simâk)*» dans le signe zodiacal[494] de la Vierge (*al-sunbula*)[495] avec ce *façç* ?
Dans la langue parlée, le mot: *samk* signifie « *élévation (raf')* »; on dit ainsi « *Allâh a élevé (samaka) le ciel* » et *samk al-bayt* (« *le toit de la maison* »). Quant à *al-simâk*, c'est « *ce qui est élevé* ». Le Vrai principiel a qualifié le degré du ciel de ce *façç* relatif à Idrîs par un lieu supérieur et élevé et dit au sujet d'Idrîs: « *Nous l'avons élevé dans un lieu supérieur* »[496]. Le signe zodiacal appelé l'Épi (*al-sunbula*), c'est-à-dire la Vierge (*al-'adhrâ'*), est celui de l'être humain, le plus élevé des êtres grâce à sa perfection. C'est par le lever (*tâli'*) de ce signe zodiacal qu'*Allâh* a créé Adam, suivant ce que dit le *sheikh* dans de nombreux passages des *futûhât*, car les corps humains sont régis par l'ange de ce signe.
Quel est le rapport de la lettre *nûn* avec ce degré ?
Le *nûn* est la clef des deux Noms: « *lumière (nûr)* » et « *pourvoyeur de profits (nâfi')* ». Et en effet, ces deux Noms régissent ce degré polaire et médian. Car le *nûn*, dans tous les classements des lettres arabes et dans la plupart de ceux des lettres de langues étrangères, est la lettre du milieu. Elle fait partie des lettres sonores, ouvertes, médiatrices entre la douceur et la rudesse, et se distingue des autres lettres par l'élévation supérieure grâce à la présence du *wâw* central en elle[497]. Toutes ses qualités correspondent parfaitement à ce degré médian et élevé.

[494] Les « signes » du zodiaque sont appelés en arabe « *tours* (*barj*, pl. *burûj*) »; ce sont des déterminations symboliques qui ne doivent pas être confondues avec les constellations d'où ils tirent leurs noms. Les « tours » zodiacales sont situées dans le « *ciel sans étoiles (falak al-atlas)* » et les constellations dans le ciel des « *étoiles fixes (falak al-kawâkib)*» qui est aussi celui des mansions lunaires (*manâzil*). (*cf.* T. Burckhardt, *Clef spirituelle de l'astrologie musulmane*, Milano, 1983).
[495] *sunbula*, qui signifie « épi », est un autre nom du signe zodiacal de la Vierge (*al-'adhrâ'*), du nom de la principale étoile de la constellation de la Vierge (lat.: *virgo*) appelée « épi de la vierge (*spica virginis*) », en arabe: *simâk al-a'zal*. L'étoile Arcturus, située dans la constellation voisine du Bouvier (*bootes*), porte en arabe le nom voisin de *simâk al-râmih*.
[496] Cor. XIX, 57.
[497] Le nom de la lettre arabe *nûn* contient, dans l'écriture, un *wâw* en position médiane.

TREIZIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE « VIGOUREUSE (*malkiyya*) » DANS UN VERBE DE LOT

DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI CONTRAINT (al-qâhir)* », DU CINQUIÈME CIEL, DE LA PLANETE MARS, DE LA DEMEURE *al-'awâ*[498], ET DE LA LETTRE *lâm* (ل)

La manifestation de la lumière l'emporte sur les ténèbres comme la vérité sur l'erreur. Ainsi, la manifestation du Nom divin « *La Lumière* » implique nécessairement celle du nom « *Celui qui contraint, qui l'emporte par la force (al-qâhir)* ». C'est pourquoi on trouve dans le Coran le Nom divin « *Le Très-Victorieux (al-qahhâr)* »[499] à six endroits, toujours lié au nom « *L'Unique (al-wâhid)* », car la lumière de l'Unique éternel s'impose aux êtres contingents comme à tout le reste: « *...Qu'Il soit loué ! Lui Allâh l'Unique le Très-Victorieux* »[500]; « *...Dis: "Allâh donne forme à toute chose, Il est l'Unique le Très-Victorieux"* »[501]; « *...et ils apparaîtront devant Allâh, l'Unique le Très-Victorieux* »[502]; « *...des seigneurs dispersés sont-ils un bien, ou n'est-ce pas plutôt Allâh l'Unique le Très-Victorieux ?* »[503]; «*...il n'y a de divinité qu'Allâh, l'Unique le Très-Victorieux* »[504]; « *...A qui la royauté ce jour-là ? à Allâh, l'Unique le Très-Victorieux* »[505]. Quant au nom « *Celui qui contraint* », il intervient deux fois dans le Coran aux versets 18 et 61 de la sourate « *Les troupeaux* »[506]: « *Et Lui est Celui qui contraint ses serviteurs* »[507].

La manifestation du nom « *Celui qui contraint* » au treizième degré régit la production du cinquième ciel, de la sphère de Mars, la planète rouge, de la nuit du samedi et du jour du mardi. C'est le ciel associé à l'esprit du prophète Aaron, auquel correspond le *façç* du Nom divin « *Celui qui humilie (al-mudhill)* », comme nous l'avons expliqué précédemment. Les noms « *Celui qui contraint* » et « *Celui qui humilie* » ont un sens proche, et c'est pourquoi ce ciel se caractérise par la force contraignante (*qahr*), les troubles (*fitan*), le sang versé, et parmi les métaux le fer qui représente la plus importante des parties de sa planète, Mars.
Comme au fer est associée une force intense, la sagesse de ce chapitre est dite « *vigoureuse (malkiyya)* »[508]. Car le roi (*malik*) est celui qui exerce sa force

[498] La treizième mansion lunaire. Son nom, *al-'awâ*, de la racine *'aWaYa:* « *crier, hurler* », signifie « *hurlement, aboiement* », et se dit du chien qui hurle ou aboie. Il désigne un groupe d'étoiles de la constellation du Lion, situées au niveau de sa hanche, comme des chiens criant après lui...(*cf.* Lane, *Lexicon*, *op. cit.*)
[499] Le nom *al-qahhâr* est la forme intensive du nom *al-qâhir:* celui qui contraint et qui impose irrésistiblement sa domination, mais aussi celui qui est victorieux en l'emportant par la force.
[500] Cor. XXXIX, 4.
[501] Cor. XIII, 16.
[502] Cor. XIV, 48.
[503] Cor. XII, 39.
[504] Cor. XXXVIII, 65.
[505] Cor. XL, 16.
[506] Cor. VI.
[507] Ou plutôt dans ce contexte: « *Et Lui est Celui qui domine souverainement ses serviteurs* ».
[508] Ou *mulkiyya:* on peut lire en effet le mot utilisé par Ibn Arabi pour qualifier cette sagesse: *malk* (« *force, vigueur* ») ou *mulk* (« *royaume* »); et aussi: *milk* (« *possession, propriété* ») et *malik* (« *roi* »), ou *malak* (« *ange* »). Les explications d'Ibn Arabi au début de ce *façç* de Lot se rapportent au premier sens; il dit ainsi (trad. Gilis, p. 337): « *le "malk", c'est la force (shidda); et celui qui est doué de "malk", c'est celui qui est fort* ». Il reprend ensuite certains

contraignante sur ses sujets (*al-mamlûkîn*). C'est aussi en vertu du lien entre les noms « *royaume (mulk)* » et « *Tout-Victorieux (qahhâr)* » dans le verset précité: « *...A qui la royauté (mulk) ce jour-là ? à Allâh, l'Unique le Très-Victorieux* ». L'élément associé à ce ciel est le feu qui est celui de la force contraignante et de la destruction. Et dans la mesure où *Allâh* dispose une facilité dans tout ce qui est difficile, ou un bienfait dans une épreuve pénible, il a domicilié l'esprit d'Aaron dans ce ciel, alors que celui-ci est réputé pour sa douceur, son humilité et sa compassion, contrairement à son frère Moïse, connu pour sa force dans la connaissance de la vérité, sa vigueur dans la condamnation de l'erreur et la vivacité de ses réactions. *Allâh* a placé Moïse au ciel de la douceur, de la compassion, de la temporisation et de la sollicitude, c'est-à-dire le sixième ciel, et Aaron dans celui de la force et de la violence.

Le souffle prophétique en adéquation avec ce degré est celui de Lot, parce qu'il est spécialement en rapport avec l'intensité de la force contraignante. *Allâh* lui prête dans le Coran cette parole: «*... Si seulement j'avais une force à vous opposer ou un refuge sûr pour me protéger !* »[509]. Le *sheikh* rapporte l'indication du prophète Muhammad selon laquelle « *Lot était avec Allâh en tant qu'il était* [c'est-à-dire *Allâh*] *le Tout-Puissant (shadîd)*»[510]. Le Principe divin (*al-haqq*) a imposé durement sa force au peuple de Lot, quand Il l'a anéanti en lui envoyant des volées de pierres et mit son pays sens dessus dessous.

C'est pourquoi l'idée centrale de ce *façç* est celle de la force contraignante sous ses différents aspects. Au début du chapitre, le *sheikh* mentionne la force et la « *mise en pièces (tahtîm)* » à propos de Qays ibn al-Hatîm, le coup de lance, la puissance et le « *refuge sûr* »; puis la contrainte exercée par les peuples ignorants à l'encontre des envoyés divins, et celle exercée en retour par *Allâh* à l'encontre de ces peuples. Ensuite il passe à la contrainte dans le cas de « *la blancheur des cheveux* » et de « *l'âge le plus vil* », relativement à l'état de vieillesse de l'être humain. Puis il aborde la force de l'énergie spirituelle (*himma*): les initiés qui se caractérisent seulement par des états spirituels (*ahwâl*) possèdent une énergie spirituelle dont la force s'impose dans le pouvoir d'agir sur les choses (*taçrîf*), tandis que pour les initiés accomplis (*al-kummal*) cette énergie spirituelle est soumise à la connaissance pure (*al-ma'rifa*)[511].

Il reprend plus loin le thème de la prédominance (*qahr*) du « *connu (ma'lûm)* » sur le « *connaissant ('âlim)* » dans la mesure où c'est la science qui suit l'objet de connaissance[512], et tout ce qui suit quelque chose lui est assujetti. C'est

---

exemples cités par le *lisân al-'arab* pour illustrer ce sens particulier du mot *malk*, tiré directement de la racine *MaLaKa* dont le sens général est « *posséder, conquérir* », mais aussi « *pétrir la pâte* », et c'est ce dernier sens qu'illustre l'exemple cité par Ibn Arabi: « *On dit: "tu as pétri la pâte" quand tu as fortifié, raffermi cette pâte* ». Le *lisân al-'arab* ajoute que c'est pour qu'elle soit meilleure et de bonne qualité, car elle se bonifie sous l'effet du travail énergique du pétrissage. Les vers du poète Qays al-Hâtim (orthographié Khâtim dans le dictionnaire) cités ensuite emploient pareillement le verbe *malaka* dans ce sens: imprimer de la force (*malk*) à la main qui donne un coup de lance (*ta'na*). Il faut en effet de la force pour pétrir convenablement la pâte, pour que la lance atteigne son but, comme pour prendre possession et d'un royaume et y maintenir sa souveraineté. La sagesse de Lot est donc celle de l'exercice de la force, idée exprimée aussi par le nom divin *al-qâhir*. D'autre part, la sagesse du *façç* de Zacharie (21e degré) est dite, d'un mot de la même racine *MaLaKa: « posséder, conquérir, régner »: mâlikiyya.*

[509] Cor., XI, 80

[510] *Cf.* trad. Gilis, p. 337 (notons qu'Abraham, le maître de Lot, invoquait le Nom divin *shadday*, dont la valeur numérique est 314).

[511] *Cf.* trad. Gilis, p. 339.

[512] Sur la conception opposée soutenue par Jîlî contre Ibn Arabi, et l'inconsistance, du point de vue métaphysique, de cette controverse, voir quelques éclaircissements dans l'article de M. Chodkiewicz, *Les trois cailloux du sheikh 'Abd al-Karîm al-Jîlî*. Les deux affirmations sont en réalité complémentaires, les choses apparaissant en sens inverse, selon que l'on se place,

encore dans le cadre de cette force contraignante, et pour mieux expliquer son statut, qu'il mentionne deux fois Abû Tâlib dans ce chapitre. Ce dernier était en effet l'homme le plus proche du prophète Muhammad et le mieux informé de la véridicité de son message. Malgré cela, il est mort comme il devait mourir, c'est-à-dire conformément à ce qu'est son essence immuable elle-même dans la présence principielle de l'éternité[513].

Et ce *façç* est le dernier des quatre chapitres consécutifs associés à la force, la puissance, et la contrainte, car les communautés traditionnelles mentionnées dans le Coran, et qu'*Allâh* a détruites par la force, sont les peuples de Hûd, de Çâlih, de Shu'ayb et de Lot. Celui-ci est le prophète le plus proche de Shu'ayb dans le temps historique. Shu'ayb dit à son peuple: « *...et le peuple de Lot n'est pas loin de vous* »[514]. La sagesse « *vigoureuse (malkiyya)* » de Lot est en correspondance avec la sagesse « *cordiale* » de Shu'ayb dans le *façç* suivant, parce que le cœur est le roi (*malik*) des puissances de l'être humain et aussi la plus importante et la plus vaste d'entre elles. Le lien de Lot avec le cœur est exprimé par le sens du nom arabe de Lot: *Lût*, qui veut dire: « *adhérant, fermement attaché (mulçaq)* ». C'est pour cette raison que le *sheikh*, dans le chap. 14 des *futûhât*, l'appelle ainsi *mulçaq*, c'est-à-dire: « *adhérent* », par adhésion ou attachement, à la Présence divine; et celle des présences existencielles (*hadarât wujûdiyya*) qui lui est le plus fermement attachée est le cœur de l'Homme Universel. Le *sheikh* a traité de cette « *adhérence (luçûq)* » dans le chapitre 361 des *futûhât* consacré à la demeure de la sourate coranique *Les croyants*[515], où il dit que « *Lorsqu'Allâh décréta que les tours zodiacales exerceraient leurs influences sur le monde, Il disposa dans la constitution de l'Homme Universel douze réceptacles qui lui permettent de recevoir ces influences. Parmi ces réceptacles, il y a ceux qui adhèrent (luçûq) au monde dont ils épousent la forme, et*

---

suivant l'expression employée par R. Guénon, du point de vue du Principe ou de celui de la manifestation, et relativement à la Personne divine (*al-ilâh*) qui est principe de manifestation.

[513] C'est la réalité principielle des êtres dans la Possibilité Universelle, appelée par Ibn Arabi « *essence immuable ('ayn thâbita)* », qui détermine la connaissance de leur manifestation contingente. C'est en tant que « *Savant (al-'âlim)* » qu'*Allâh*, envisagé comme Personne divine, connaît nécessairement les êtres suivant cette réalité principielle, et c'est dans ce sens que « *la science suit le connu* ». De même l'être humain ne connaît les êtres qu'en tant qu'il actualise leurs « *essences immuables* ». Comme il le précise dans un autre passage des *fuçûç* (sagesse de Jacob, trad. Gilis, p. 232): « *L'ordre divin ne se produit, pour le serviteur, que dans la mesure où il procède nécessairement de la Volonté divine (irâda al-haqq); et celle-ci n'est en rapport avec* [cet ordre divin] *que dans la mesure où il procède nécessairement de la science divine à son sujet; et* [à son tour] *celle-ci n'est en rapport avec lui que dans la mesure où elle procède nécessairement de ce qui est connu dans son essence, et qui ne se manifeste que suivant sa forme (çûra)* ». Ce « *connu dans son essence* » est une autre désignation de « *l'essence immuable* ». Il en résulte, comme le dit encore Ibn Arabi dans ce chapitre de la sagesse de Lot, que du point de vue initiatique la connaissance parfaite « *n'implique pas de libre-choix (ikhtiyâr)* ». Cette idée est encore développée, du point de vue de la Prédestination (*qadâ'*), au début du chapitre du verbe de 'Uzayr (*cf.* trad. Gilis, p. 357) qui suit celui du verbe de Lot.

L'absence de « *libre-choix* » s'applique aussi au Principe divin:« *Quand il n'y a plus de possibilité contingente (imkân), il n'y a plus non plus de libre-choix. Il ne reste qu'une essence unique, car la Volonté divine (al-mashî'a al-ilâhiyya) ne comporte qu'un ordre unique relativement aux choses qui sont elles-mêmes régies par un statut unique déterminé par les deux statuts...: car il n'y a en réalité qu'un droit (haqq) relatif au Principe et un autre relatif à l'être manifesté...* » (*futûhât*, chap. 368; *cf.* trad. Gilis, *Les sept étendards du Califat*, chap. VII). Cette vérité est encore l'expression d'un aspect métaphysique de la force contraignante (*qahr*), ce qui n'entraîne d'ailleurs aucune limitation de la Volonté divine (*al-mashî'a*) puisque la Possibilité Universelle est infinie.

[514] Cor. XI, 89; *i.e.*: votre cas est semblable à celui du peuple de Lot.

[515] Cor. XXIII.

ceux qui s'attachent à la présence des Noms divins. C'est pourquoi cette âme humaine a pu réaliser la perfection ».

Le demeure de ce degré de L'Etre est *al-'awâ*. Et dans la langue arabe *al- 'awâ'*, c'est l'intensité d'une voix forte, un son imposant ou qui exprime la contrainte. La lettre correspondante est le *lâm* qui, parmi les lettres sonores, est plutôt intense, ouverte et abaissée, caractérisée par la déviation (*inhirâf*). Et les gens de Lot dévièrent vers des turpitudes dans lesquelles personne dans l'univers ne les avait précédés. Le « *Très Victorieux* » les abaissa alors au plus inférieur des états. Le *sheikh* dit dans le même sens au chapitre 198 des *futûhât: « Quand le souffle divin a produit les lois sacrées (sharâ'i'), Il a disposé une voie droite ainsi que ce qui s'écarte de cette rectitude déterminée. Il a appelé cela altération (tahrîf). Telle est Sa parole dans le Coran:"... Ils l'ont altérée* [la parole divine] *alors qu'ils l'avaient d'abord comprise"*[516]*, bien que le commandement retourne à Lui entièrement;* [*Allâh*] *dit que s'il se diversifie, le souffle le rassemble. Cette altération (tahrîf) dans le souffle de la respiration humaine est ce qu'on appelle la lettre oblique qui se combine avec la plupart des lettres, c'est-à-dire la lettre lâm qui est seule à posséder ce degré* ».

Le chapitre se termine par un mot qui nous informe au sujet de la force de la vengeance, c'est le nom *witr*. Le sens premier de ce nom *witr* est « *demander le prix du sang* » pour se venger, comme le dit Ibn Arabi au chapitre 172 des *futûhât*[517].

Le *witr*, c'est l'Unique (*al-wâhid*) et l'Un (*al-ahad*). Ce nom *al-ahad* désigne le jour du soleil[518], et c'est au degré du soleil que correspond le *façç* voisin du verbe de 'Uzayr.

On trouve dans le distique qui ferme le chapitre de Lot, le mot *witr*, ainsi que les verbes *bâna:« être clair, évident »* et *lâha: « briller »* qui font allusion au Nom divin « *La Lumière (al-nûr)* » régissant la production de la sphère du soleil rattachée aux prophètes 'Uzayr et Idrîs:

« Le secret t'est apparu clairement, l'ordre a brillé pour toi.
Est inclus dans la dualité (shaf') celui que l'on dit "unique (witr)" »

Le rapport entre les deux chapitres est celui de la Prédestination (*al-qadâ'*) et du Décret divin (*al-qadar*). Il est question, dans le présent chapitre, de la Prédestination à propos de l'antériorité du connu relativement à la science, tandis que celui consacré au verbe de 'Uzayr s'ouvre par des considérations sur le Décret divin défini comme la « *détermination temporelle (tawqît) de ce que les choses sont elles-mêmes dans leur essence* ».

---

[516] Cor. II, 75.

[517] « *Le witr est un aspect de l'Unicité (tawhîd). Sache que le witr, dans la langue des arabes, c'est demander le prix du sang. L'Unité principielle (ahadiyya al-haqq) est seulement qualifiée par le witr parce qu'elle réclame rançon de l'Unité* [ontologique] *(al-ahadiyya) qui revient à l'Un (al-wâhid) en tant qu'il produit le deux par son être même, ainsi que la suite indéfinie des nombres croissants. Quand cette manifestation des nombres a fait disparaître le statut de l'Unité* [ontologique], *l'Unité principielle en vient à demander rançon de l'unité disparue dont cet Un, en manifestant la multiplicité, a éliminé l'essence, et c'est ainsi qu'elle requiert l'Unité* [de la multiplicité] *(al-wahdâniyya). C'est cette requête* [de la part de l'Unité principielle] *que l'on appelle witr* » ; *witr* signifie aussi « *impair* » par opposition à *shaf': « pair* ».

[518] le dimanche, parmi les jours de la semaine, est appelé en Islam *al-ahad* (rappelons que le nom « dimanche », le « jour du seigneur » dans la tradition chrétienne, vient du latin *dominus:* « *maître, seigneur* », et que c'est le soleil qui est maître des sphères planétaires).

DOUZIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE « *CORDIALE (qalbiyya)* » DANS UN VERBE DE SHU'AYB
DÉPENDANT DU NOM « *LE SAVANT (al-'alîm)* », DU SIXIÈME CIEL DE MOISE (JUPITER), DE LA DEMEURE *al-çarfa*[519], ET DE LA LETTRE *dâd* (ض)

Le but de la force contraignante (*al-qahr*) est l'obtention de la science. La parole du Très-Haut: « *Il est souverain (qâhir) sur ses serviteurs...* »[520] indique que l'être manifesté (*al-makhlûq*) sait, grâce à la manifestation de Son nom « *Le souverain (al-qâhir)* »[521], qu'il est un serviteur impuissant devant un seigneur parfait qui possède la souveraineté de la force contraignante. La manifestation du nom « *Le souverain* » implique nécessairement celle du nom « *Le savant* » qui intervient au douzième degré régissant le ciel de la science et de la béatitude, auquel correspond la sphère de la planète Jupiter et la spiritualité de Moise. Celui-ci reçut pendant dix ans l'instruction de Shu'ayb dans les domaines de la prophétie légiférante (*risâla*) et générale (*nubûwa*) et épousa sa fille. Ainsi le *sheikh* a placé le verbe de Shu'ayb à ce degré, d'après le nom de la « *ramification (tash'îb)* »[522] qui ne peut se développer sans vastitude (*was'*). *Allâh* dit dans le Coran: « *... Allâh est vaste et savant* »[523]. La *rahma* et la science sont toujours liées à la vastitude et à l'accroissement, d'où la remarque du *sheikh*: « *De même, il n' y a pas dans la science d'Allâh de limite à laquelle puisse s'arrêter le connaissant, lequel au contraire demande continuellement l'accroissement de cette science: "Mon seigneur, fais-moi croître en science ! Mon seigneur, fais-moi croître en science ! Mon seigneur, fais-moi croître en science !"* »[524]. Lorsque Moïse vit qu'il était le plus savant des hommes de son temps, il fut dépêché auprès du serviteur auquel *Allâh* avait enseigné « *une science de* [Sa] *part* »[525] et apporté une *rahma*, et la science de Moise s'accrût indéfiniment, science après science.

C'est dans la mesure où le lieu de la science, comme de la *rahma*, est le vaste cœur, que la sagesse de ce *façç* est dite « *cordiale* ». Il s'ouvre par une parole au sujet du cœur, qui contient la Réalité principielle (*al-haqq*), et au sujet de la *rahma*[526]. Le *sheikh* multiplie dans ce chapitre la mention des mots *nafas* (« *souffle* ») ou *tanfis* (« *expiration*»); il commence en disant: « *Allâh s'est qualifié Lui-même par le souffle* »[527], et conclut par: « *Certes Allâh se manifeste (tajallâ) dans chaque souffle...* »[528], car la vie du cœur est l'origine du souffle sensible et intelligible : sensible par la respiration de l'air, et intelligible par l'accroissement de science. Et la nature du sixième ciel est celle de l'air chaud et humide.

---

[519] Le nom de la douzième mansion lunaire et celui d'une étoile dans la constellation du Lion. D'après des sources arabes (*cf.* Lane, *Lexicon*), ce nom lui est donné (suivant le sens du verbe *çarafa: « écarter, passer d'un état à un autre »*) à cause du changement de température ou de saison qui marque son lever et son coucher.

[520] Cor. VI, 18.

[521] Rappelons que *qahr* a le sens de « *domination, victoire; force impérieuse, contraignante et souveraine* ». Le nom d'agent *qâhir* signifie: « *Celui qui l'emporte; qui est vainqueur sur toute chose* ».

[522] Le mot *tash'îb* est de la même racine que le nom du prophète *shu'ayb*.

[523] Cette expression revient 6 fois dans le Coran (II, 247, 261, 268; III, 73; V, 54; XXIV, 32).

[524] Cor. XX, 114; *cf.* trad. Gilis, p. 317.

[525] Il s'agit du *'ilm ladunnî*, la « *science d'auprès Allâh* », qui désigne en général la connaissance initiatique.

[526] *Cf.* trad. Gilis, p. 313.

[527] *ibidem.*

[528] *ibidem*, p. 326.

D'un autre côté, Shu'ayb se caractérise par l'ampleur de la science et de l'éloquence, et les qualités équilibrées du cœur. Il a indiqué à son peuple l'ordre et la justice, le respect méticuleux des poids et mesures, le cœur parfait étant le point central où s'équilibrent les contraires. C'est à partir de lui que se diffusent la vie sensible dans les membres du corps et la vie intellective de la conscience, rendant à chaque chose le véritable statut qu'elle possède selon une juste mesure. Le *sheikh* caractérise le douzième pôle, qui est « *sur le cœur* » de Shu'ayb, en disant au chapitre 463 des *futûhât* qu'il possède: « *la science des preuves (barâhîn), les mesures (mawâzîn) des sciences, et la connaissance des limites (hudûd). Il régit la Nature et confirme la loi sacrée. Il se distingue parmi ses compagnons par une nature généreuse. Il ne voit pas la réalité divine dans un de ses manifestations théophaniques sans voir la balance dans Sa main qui abaisse ou élève. Ce pôle réunit les deux pouvoirs de la connaissance et de l'action. Il possède de chaque science une saveur divine, qu'il s'agisse des sciences logique, pratique, naturelle ou divine. Toutes ces sortes de sciences sont pour lui des sciences divines dont il ne puise que d'après Allâh, et il ne voit en elles que la Réalité principielle* »...etc.

Le *sheikh* a rangé ce douzième pôle de Shu'ayb parmi ceux qui régissent le monde, comme le verbe de Shu'ayb de ce douzième chapitre qui est en rapport avec le cœur et ses ramifications. Ce sixième ciel est le cœur des sphères supérieures. Au-dessous de lui se trouvent cinq cieux planétaires, tandis que cinq sphères célestes sont au-dessus: le septième ciel, celui des étoiles fixes, le ciel sans étoiles, le Piédestal, le Trône. De la même façon, le cœur des diverses professions de foi et des convictions traditionnelles se retrouve dans douze lettres qui sont: « *Pas de divinité excepté Allâh* » ou « *Muhammad est l'envoyé d'Allâh* »[529], et dont dérivent les quelques soixante-dix-huit branches de la tradition (*shihab al-imân*) mentionnées dans le *hadîth*[530]. La somme des douze premiers nombres est 78 qui correspond à ces branches. Le *sheikh* dit: « *Réalise, mon ami, ce que nous t'avons dit de cette sagesse cordiale ! Celle-ci est spécialement attribuée à Shu'ayb à cause des ramifications qu'elle contient, qui sont innombrables, car chaque profession de foi est une branche, elle-même ramifiée*»[531]. De là vient que le *sheikh* appelle Shu'ayb, au chapitre 14 des *futûhât:* « *celui qui est divisé (al-maqsûm)* ». Les formes des branches et des subdivisions des différentes professions de foi et croyances sont innombrables. L'indéfinité numérique est symbolisée par le nombre 1000, qui occupe le douzième rang, d'après ce que dit le *sheikh* au chapitre 463 des *futûhât:* « *chaque unité jusqu'au dixième, tandis qu'au onzième revient la centaine et au douzième le nombre mille* ».

L'idée centrale qui commande ce chapitre est la multiplication des différentes formes à partir d'un principe unique, le renouvellement des pensées et des états psychiques dépendant aussi d'un cœur unique. Celui-ci, à chaque instant, passe d'une forme à une autre, car: «*...Allâh se manifeste directement (yatajallâ) dans chaque souffle. La théophanie ne se répète pas, chacune d'elle produisant un nouvel être manifesté (khalq) et annihilant un autre* »[532]. La substance la plus appropriée à la rapidité de la transformation des formes est celle qui est associée à ce ciel, c'est-à-dire l'air. Et la demeure céleste en adéquation avec la disparition des formes et l'apparition de formes nouvelles par le renouvellement de la création[533] est *al-çarfa*, mot de la même racine que « *changement (taçrîf)* » et « *départ, retrait, dérivation (inçirâf)* », dont les significations indiquent le changement d'état, la multiplicité et le

[529] Les deux parties de la *shahâda*, ou profession de foi islamique, énoncées ici sont chacune composées de 12 lettres arabes.

[530] « *L'envoyé d'Allâh a dit: " La tradition sacrée (al-imân) comprend 78 branches. La plus basse écarte le mal du chemin. La plus élevée est la parole: "Pas de divinité excepté Allâh"* ».

[531] *Cf.* trad. Gilis, p. 321.

[532] *Cf.* trad. Gilis, p. 326.

[533] Sur le *tajdîd al-khalq*, *cf.* verbe de Jacob.

retournement (*taqlîb*). L'auteur de *L'anthologie des belles paroles* (*mukhtâr al-çihâh*) dit: « *Il a renvoyé (çarafa) les garçons, il les a fait retourner (qalabahum)* [chez eux] » et aussi « *Il a détourné les gens (qalaba), il les a renvoyés (çarafahum)*»[534], tandis que le Coran déclare: « *...Allâh a détourné leurs cœurs !...* »[535]. La lettre de cette demeure est celle de l'éloquence et de l'allongement, c'est-à-dire la lettre *dâd* (ض) qui possède ces deux qualités, de sorte qu'on dit de la langue arabe que c'est la « *langue du dâd* », qui est par conséquent en correspondance avec Shu'ayb, célèbre pour son éloquence au point d'être surnommé « *l'orateur des prophètes* », comme avec Moïse du fait de la grandeur de son élévation spirituelle et de sa force au point que le *sheikh* lui attribue le verbe de l'élévation, ainsi qu'on l'a vu plus haut dans le *façç* qui lui est consacré. Les autres caractéristiques de la lettre dâd, communes à d'autres lettres, sont la prononciation claire et distincte (*jahr*), celle avec la langue contre le palais (*itbâq*), l'emphase (*isti'âla*), le relâchement (*rikhâwa*). Chacun de ces caractères se retrouve dans ce douzième degré.

Reste une question: pourquoi le *sheikh* mentionne-t-il spécialement dans ce chapitre sa rencontre avec les esprits des *awliyâ'* disparus[536] ? Il est bien connu que lors de son voyage nocturne, le prophète Muhammad fit plusieurs va-et-vient entre *Allâh* et Moïse le pôle de ce ciel, au sujet de la *çalât*[537]. La rencontre du *sheikh* avec les *awliyâ'* qui l'ont précédé et le bénéfice spirituel qu'ils en retirèrent correspond à ce qui arriva entre Moïse et Muhammad lors de son ascension.

Dans la section 22 du chapitre 198 des *futûhât* consacrée à ce degré, le *sheikh* dit à propos du ciel correspondant: « *Concernant ce ciel, il y a la vie des cœurs des savants par la science, la douceur, l'amabilité et l'ensemble des nobles caractères. C'est pourquoi, excepté Moïse, aucun des esprits des prophètes résidant dans les cieux n'a informé l'envoyé d'Allâh, la nuit où Allâh a prescrit à sa communauté cinquante çalât. Et Allâh a allégé la charge de cette communauté muhammadienne. Parmi les jours, c'est le jeudi qui correspond à ce ciel, c'est-à-dire le jour proprement dit. Quant à sa nuit, c'est celle du lundi. Tout secret destiné aux connaissants (al-'ârifîn), toute science ou théophanie, procèdent de la réalité spirituelle de Moïse relative à ce ciel. Chaque effet se manifeste dans les éléments et les êtres engendrés le jeudi, et procède de la planète de ce ciel et du mouvement de sa sphère, totalement et non sous un rapport particulier. La lettre de ce ciel est le dâd (pourvu d'un point diacritique) et sa mansion lunaire est al-çarfa.*

Chaque ciel, auquel est associée une des lettres, a une influence sur l'existence de la lettre qui lui correspond[538]. *Cependant, quand nous disons que* [ce ciel de

[534] Ces expressions indiquent l'équivalence des verbes *çarafa* et *qalaba* dans le sens de « *changer, se retirer, s'en aller, retourner,...etc* ».

[535] Cor. IX, 127.

[536] *Cf.* trad. Gilis, p. 322.

[537] *Cf.* Al-Bukhârî, *sahîh, kitâb al-çalât:* « *L'envoyé d'Allâh a dit: "Allâh a prescrit à ma communauté cinquante çalât. Je m'en revenais ainsi quand je rencontrai Moïse. Il me dit: "Qu'est-ce qu'Allâh a prescrit pour ta communauté ?"; je lui répondis: "Il a prescrit cinquante çalât"; il me dit: "retourne vers ton seigneur car ta communauté ne pourra supporter cela". [Allâh] me répondit en diminuant de moitié le nombre de çalât. Je revins vers Moïse et le lui annonçai. Il me dit alors de nouveau: "retourne vers ton seigneur car ta communauté ne pourra le supporter". Je retournai* [vers *Allâh*] *qui réduisit encore de moitié le nombre des çalât. Je revins vers Moïse qui me répéta: "retourne vers ton seigneur car ta communauté ne pourra supporter cela". Je retournai vers* [*Allâh*] *qui dit: "Il y en aura cinq qui feront cinquante car la parole chez Moi ne change pas". Je revins vers Moïse qui me dit encore: "retourne vers ton seigneur !". Je lui dis alors que j'aurais honte devant mon seigneur* [si je retournais encore ainsi vers Lui]. *Puis* [L'ange Gabriel] *m'emporta finalement au Lotus de la limite recouvert de couleurs que je ne peux décrire...* »

[538] Les lettres sont produites par la rotation des sphères célestes (*cf. fut.*, chap. 2, et la présentation de ce chapitre 2 des *futûhât* par D. Gril dans son étude: *La science des lettres*

Jupiter] *a pour demeure al-çarfa, de la même façon qu'à chaque ciel est associée une demeure, nous ne voulons pas dire qu'il exerce une influence sur l'existence de cette demeure, comme nous l'avons dit au sujet des lettres, mais seulement qu'Allâh a initialement produit et mis en mouvement cette planète* [Jupiter], *qui est spécialement associée à cette sphère, dans cette demeure qui lui correspond proprement. C'est la demeure dite du sa'd*[539] *de cette planète où celle-ci se manifeste initialement lors de sa production. Tel est le sens de notre propos au sujet* [de cette planète] *en ce qui concerne les demeures. A chaque sphère céleste correspond une influence correspondant à l'un des sept métaux, chaque métal ayant une influence spécifique* ».

Le *sheikh* termine ce *façç* en mentionnant la « *création qui se renouvelle (al-khalq al-jadîd)* », sous le double rapport de l'extinction et de la subsistance. Parmi les formes substantielles, c'est celle du feu qui est la plus appropriée à l'extinction et à la subsistance des formes de l'être conditionné (*khalq*), car le feu fait disparaître ce qu'il enflamme, s'éteint par le simple retrait du corps qu'il brûle, et se substitue à sa forme tout en ne se maintenant que par lui. Il avait déjà fait allusion au feu en disant: « *...il souffle là où il n'y a pas de feu* »[540]. Et ce « *feu (daram)* » est l'ignition (*ishti'âl*). Tout cela constitue l'introduction au chapitre suivant relatif au ciel de Mars dont l'élément caractéristique est le feu et qui dérive du Nom divin « *Celui qui l'emporte, qui possède la force contraignante (al-qâhir)* », le feu étant un des aspects de cette force contraignante.

[*Les illuminations de La Mecque*, textes choisis des *futûhât* d'Ibn Arabi, Houston-Paris, 1988]).

[539] *sa'd:* ce mot, dont le sens courant est « *félicité, bonne fortune* », sert aussi à former des noms d'étoiles. Ici, il s'agit d'un terme technique de l'astrologie arabe qui désigne, relativement à une planète, la demeure (ou mansion lunaire) dans laquelle elle est initialement produite et mise en mouvement, comme l'explique le *sheikh* dans ce passage [cette notion de *sa'd* d'une planète relativement à une mansion lunaire (*manzil*) peut être mise en correspondance avec celle du *trône* (*sarîr*) de cette planète par rapport à un signe du zodiaque].

[540] *Cf.* trad. Gilis, p. 324.

ONZIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE L'OUVERTURE (*fâtihiyya*) DANS UN VERBE DE ÇÂLIH
DÉPENDANT DU NOM « *LE SEIGNEUR (al-rabb)* », DU SEPTIÈME CIEL DE SATURNE, DE LA LETTRE *yâ'* (ي) ET DE LA DEMEURE *kharâtân*[541]

Le but de la contrainte (*qahr*) est l'obtention de la connaissance de soi. « *Celui qui se connaît soi-même*[542] *connaît son seigneur (rabb)* »[543]. Ainsi, le but ultime de la science (*'ilm*) est la connaissance du Seigneur.

Le Nom divin « *Le Seigneur (al-rabb)* » intervient au onzième degré de la singularité (*fardiyya*), dont le *sheikh* dit en résumé dans le chapitre 198 des *futûhât:* « *De la onzième section: concernant le Nom divin "Le seigneur" qui régit la production du premier ciel, la maison habitée (al-bayt al-ma'mûr), le Lotus*[544]*, l'ami intime (al-khalîl)*[545]*, le jour du samedi, la lettre yâ', la* [demeure] *appelée kharâtân, et Saturne. Allâh dit*[546]*: "Et dis: "Seigneur, fais-moi croître en science", car il n'y a demande d'accroissement de science qu'à l'adresse du Seigneur; de sorte que le* [Nom divin] *"Le Seigneur" est en rapport plus étroit avec le besoin* [de science] *du savant que les autres Noms divins; car il est celui qui unit tous les bienfaits (maçâlih) et fait partie des trois* [noms] *principes (ummahât) [les deux autres sont les noms: Allâh et al-rahmân]. C'est ce nom qui donne au Lotus son fruit et sa verdeur, tandis que sa lumière procède de lui comme du nom Allâh. Le Nom divin al-rahmân lui donne, grâce à son souffle, son parfum, c'est-à-dire son odeur (râ'iha)*[547]*. Ses racines (uçûl) procèdent du nom Allâh, et c'est l'arbre Zaqûm*[548] *pour les gens de l'enfer. Allâh a recouvert ce Lotus de la dignité de la lumière de l'Ipséité (huwiyya). L'œil n'arrive pas à le contempler, ni à le définir ou à le qualifier. La lumière dont il est revêtu est celle des actes des serviteurs. Ses fruits sont des âmes des bienheureux, ou plutôt au nombre de leurs actes; ou mieux encore, ils sont leurs actes mêmes. Il n'y a pas, dans le paradis des actes, de palais ou d'arcade où une branche du Lotus ne pénètre, et qui ne contienne autant de fruits qu'il y a de mouvements dans l'acte dont cette branche est la forme (çûra). Et il n'y a pas de feuille dans cette branche qui ne soit embellie à la mesure de la présence avec Allâh de ce serviteur dans cet acte, tandis que les feuilles de la branche sont aussi*

[541] *Litt.*: « *les deux trous* ». Deux étoiles dans la constellation du Lion, situées entre ses épaules (*cf.* Lane, *Lexicon*, 717).

[542] Ou : « *...qui connaît son âme* (*nafs*) ».

[543] *hadîth* prophétique.

[544] Le « *Lotus* (*sidra*) » [ou « *jujubier* »] ou « *Lotus de la limite* (*sidrat al-muntahâ*) » (*cf.* Cor. LIII, 14) est un symbole de l'Arbre du monde ou de l'Arbre de Vie placé au centre du monde. D'un point de vue cosmologique, il marque la limite de la manifestation formelle. C'est aussi, comme le « *calame suprême* (*al-qalam al-a'lâ*) et « *l'Intellect premier (al-'aql al-awwal)* », un symbole de l'axe du monde qui intègre les états multiples de l'Etre et le lieu de réalisation de l'Homme Universel, et dans ce sens il est analogue à l'« *olivier béni* » (Cor. XXIV, 35). D'après le *kitâb al-mawâqif* de l'Emir 'Abd-al–Qâdir (*mawqif* 89), c'est un des noms de la « *réalité muhammadienne (al-haqîqa al-muhammadiyya)* » (voir trad. Khurshid, *le livre des haltes*). Dans le récit ascensionnel du chap. 167 des *futûhât* (voir trad. Ruspoli, *L'alchimie du bonheur parfait*, p. 110), Ibn Arabi mentionne les quatre fleuves qui s'écoulent du Lotus, comme étant le Verbe divin (*kalâm Allâh*) représenté par le Coran et les autres révélations divines typifiées dans la tradition islamique par la *thora*, les Psaumes et l'Evangile.

[545] Epithète d'Abraham.

[546] Cor. XX, 114 Cor. XX, 114.

[547] Allusion à Cor. XLVII, 6: « *Il les fera entrer dans le paradis qu'Il leur a fait connaître* ».

[548] Cor. LVI, 52.

nombreuses que les souffles exprimés dans cet acte. Les épines de ce Lotus sont toutes pour les misérables, ses racines sont en eux. L'arbre est unique mais ce que donnent ses racines est à l'inverse de ce que donnent ses diverses branches, et ce que nous avons dit concernant les branches trouve son aspect inverse dans les racines ; c'est ce qu'on observe souvent en botanique ».

[Cet arbre] ressemble par sa constitution à l'être humain, c'est l'arbre de la pureté dans laquelle réside l'agrément divin; c'est pourquoi le lotus est prescrit par la *sharî'a* pour laver le mort[549] afin qu'il rencontre *Allâh*. Près de l'arbre Lotus (*sidra*) est un grand fleuve, celui du Coran, qui se ramifie à son tour en trois autres rapportés aux trois livres sacrés: la *thora*, les Psaumes, l'Évangile, ainsi que le registre des ruisseaux correspondant aux feuillets de livres sacrés des prophètes[550]. A chacun des quatre grands fleuves revient une des sciences de don divin (*wahb*) correspondant aux quatre fleuves du paradis: les fleuves de miel, de lait, de vin et d'eau. L'aspect paradisiaque suprême de l'arbre Lotus est l'arbre de Tûbâ qu'*Allâh* a planté de Sa main, et dans lequel Il insuffla de Son esprit (*rûh*), comme Il le fit pour Adam. Cet arbre Tûbâ est, par rapport aux autres arbres du paradis, comme Adam relativement à la descendance issue de lui; *Allâh* la embelli de fruits qui sont la parure et les robes dans lesquelles resplendissent ceux qui les portent. Nous sommes sa terre qu' *Allâh* a embelli avec ce qu'Il a disposé au-dessus d'elle.

Quant à l'aspect le plus inférieur et infernal de l'arbre Lotus, c'est [l'arbre] Zaqûm qui bouillonne dans les ventres telle l'eau bouillante, et dont les bourgeons sont comme les têtes des démons.

« *Les plus bienheureux des hommes auprès de cet arbre Lotus sont les gens de la maison sanctifiée (al-bayt al-muqaddas)*[551]*, comme les plus bienheureux parmi les gens du mahdî sont ceux de Kûfa*[552]*, de même que parmi les gens de l'envoyé d'Allâh ce sont les gens du temple mekkois (al-haram al-makkî), et parmi les gens du Vrai principiel (al-haqq) les gens du Coran. Quand les bienheureux mangent de cet arbre, la rancœur se retire de leurs poitrines et il est écrit sur ses feuilles: " Très saint et louangé Seigneur des anges et de l'esprit "*[553]*. C'est à cet arbre Lotus qu'aboutissent les actes des fils d'Adam, d'où son nom de " lotus de la limite ". Le Vrai principiel se manifeste en lui par une immence théophanie, limitant* [la vision] *du spectateur et troublant la pensée; à côté de lui se trouve une estrade où siège* [l'ange] *Gabriel. Il contient des signes qu'aucun œil ne peut voir, aucune oreille entendre ni le cœur humain concevoir... " Il est enveloppé par la lumière divine de*

549 Voir par exemple la *risâla* mâlikite d'Al-Qayrawânî: « *Il n'y a point de limitation précise pour le lavage du mort...on le lavera un nombre de fois impair avec de l'eau et du lotus (sidr)* » (trad. L Bercher, Alger, 1973).

550 Les « *feuillets des prophètes (çuhûf al-anbiyâ')* » désignent l'ensemble des enseignements traditionnels (ou « révélations divines »), fixés ensuite par écrit, qu'il s'agisse de traditions complètes (et qui relèvent en Islam de la « prophétie légiférante ») ou d'enseignements spéciaux. D'après un *hadîth* mentionné par l'auteur, le prophète Seth en reçut 50, Idris 30, Adam 10 et Abraham 10.

551 Cette « *maison sanctifiée* », appelée aussi « *maison habitée (al-bayt al-ma'mûr)* », est une désignation islamique d'un aspect céleste du Centre de la Tradition primordiale. Elle est régie par Abraham, qui symbolise aussi, en tant que *hanîf*, la tradition primordiale appelée dans le Coran « *tradition* [ou « *règle* »] *d'Abraham (milla ibrahîm)* » (notamment Cor. IV, 125) ou « *tradition des purs (dîn al-hunafâ')* (Cor. XCVIII, 5) [voir à ce sujet les précisions de M. Vâlsan, *Le triangle de l'Androgyne: 2- Complémentarité de formes traditionnelles*, Paris, 1964; repris dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Paris, 1984]. D'un point de vue initiatique, le ciel de Saturne représente donc l'état adamique ou primordial, qui est la perfection de l'état individuel.

552 Allusion au rassemblement des partisans de l'Imâm 'Alî (*ahl al-kûfa*) *dans* la ville de Kûfa, lors de la bataille dite « du chameau ». on notera que la valeur numérique du mot *kûfa* est le nombre polaire 111.

553 Invocation attribuée au prophète Muhammad.

façon indicible "[554]*. Personne ne peut le qualifier de façon quelconque, le spectateur peut seulement le regarder tandis que la stupeur le saisit. Allâh a produit dans ce ciel la « Maison habitée » ...qui se trouve au zénith de la Ka'ba...elle a deux portes: [une porte orientale] par laquelle entrent chaque jour 70000 anges qui ressortent par la porte [occidentale] opposée et ne reviennent jamais...Allâh les crée chaque jour du fleuve de Vie à partir de gouttes qui s'écoulent quand trésaille l'ange Gabriel [qui plonge chaque jour dans le fleuve de Vie]. Au nombre de ces anges, sont, chaque jour, les pensées des fils d'Adam [dans leurs cœurs]...Et ces anges qui entrent dans la « Maison visitée », s'unissent, après qu'ils en soient sortis, avec les anges qu'Allâh a créé des motions (khawâtir)*[555] *des cœurs. Quand ils sont ainsi rassemblés, leur invocation est la " demande de pardon (istighfâr) " jusqu'au jour de la Résurrection...Tous les cœurs sont produits de cette maison qui est toujours habitée, et chaque ange existencié à partir de la motion [du cœur] en prend la forme*[556]*...Le principe de la mort se trouve dans cette sphère céleste* [du ciel de Saturne][557]*...ainsi que la source du repos et la rapidité du mouvement, tout en restant dans un équilibre parfait* ».

La planète de ce ciel est Saturne, sa nature est celle de l'élément terre, caractérisé par la ténèbre, la noirceur et la pure infortune. De là vient dans le *façç* les paroles[558] concernant la ruine, le malheur, le châtiment, la noirceur et la peau des corps terrestres.

L'ensemble du chapitre est commandé par l'imparité (*fardiyya*) car la plupart des nombres qui s'y rapportent sont impairs: c'est le onzième degré; la sphère céleste de ce ciel est la troisième en descendant depuis le ciel sans étoiles (*al-falak al-atlas*) et celui des étoiles fixes (*al-falak al-mukawkib*); c'est le premier des cieux planétaires et le septième dans le sens ascendant, le onzième en montant depuis la sphère de l'élément terre et le cinquième en descendant depuis la sphère du Trône divin. Dans ce ciel est Abraham, l'« *ami intime (al-khalîl)* » et le troisième patriarche après Noé et Adam. La sourate d'Abraham[559] s'ouvre par trois lettres isolées dont la valeur numérique comprend les trois premiers nombres: الر = 231. Le jour [correspondant à Saturne] est le samedi qui est le septième jour de la semaine[560].

Le prophète qui convient le mieux à ce degré est Çâlih dont le nom apparaît neuf fois dans le Coran, c'est-à-dire 3 x 3.

554 *hadîth* prophétique.

555 Les *khawâtir* (sg. *Khâtir*, litt.: « *qui passe, qui est agité, en mouvement* ») désignent les pensées ou les idées, c'est-à-dire le contenu de l'activité mentale ou intellectuelle. D'après M. Vâlsan (*Textes du taçawwuf..., Etudes Traditionnelles*, 1962), les *khawâtir* « *sont définis techniquement comme des propos survenant subitement et de façon non-délibérée dans la conscience; il y en a de quatre genres, d'après leur provenance: seigneurial (rabbânî), angélique (malakî), psychique-subjectif (nafsî) et diabolique (shaytânî)* » (les deux premières catégories sont d'ordre intellectuel et les autres d'ordre psychique).

556 On peut remarquer le rapport de ce propos avec le *façç* de la sagesse du cœur qui précède; les *khawâtir* dérivent du cœur de la sagesse de ce *façç* de l'ouverture spirituelle rapporté au prophète Çâlih. [note de l'auteur]

557 « Du fait que son empreinte est celle de la terre sèche et froide, c'est la marque de la mort. On a expliqué plus haut que le nom divin « *Celui qui fait mourir (al-mumît)* » régit la production de la terre dans le *façç* de Zacharie; c'est dans ce ciel que se trouve l'ange de la mort 'Izrâ'il ». [note de l'auteur]

558 *Cf.* trad. Gilis, pp. 299-300, *op. cit.*

559 Cor. XIV.

560 La tradition islamique commence la semaine le dimanche appelé « *premier jour* (*yaum al-ahad*).

Muhammad, un seul prophète, Khâlid, est apparu chez les arabes alors qu'ils comptaient beaucoup d'*afrâd* parmi eux, contrairement aux fils d'Israël chez lesquels les prophètes et les envoyés furent nombreux à se manifester par leurs prodiges.

Le *sheikh* fait allusion à cette « *solitude spirituelle (fardâniyya)* » arabe et aux secrets de ceux qui la possèdent dans son ouvrage *Les jours de l'œuvre* [divine] (*ayyâm al-sha'n*): « *Le comput des non-arabes est fondé sur la précellence du jour sur la nuit, leur temps est solaire; les signes des fils d'Israël sont manifestes et chez eux sont les prodiges. Le comput du peuple arabe repose au contraire sur la précellence de la nuit sur le jour, et leur temps est lunaire; les signes particuliers des arabes sont effacés des aspects extérieurs de leur être et réservés à ses aspects intérieurs. Ils se distinguent de l'ensemble des autres communautés par les théophanies (al-tajalliyât). On dit à leur sujet: " Il les a écrites dans leurs cœurs ", contrairement à l'israélite qualifié dans le Coran par la parole: " ...Il se déroba [devant les signes]..."* [575]. *La sincérité est notre caractère. C'est à cause de la force arabe qui était en Khidr (– car il appartient à notre communauté–), que son compagnon* [Moïse] *ne découvrit pas le secret par lequel il statuait* ». Le *khidr* est l'un des chefs des *afrâd*. Et l'on sait que la majorité des pôles de la communauté muhammadienne sont généralement des arabes qui appartiennent le plus souvent aux gens de la noble maison[576].

Le *sheikh* dit, dans la section 13 du chapitre 198 des *futûhât*, à propos d'une de ses visions: « *j'ai entendu des gens dire: " Si l'imân était dans la constellation des Pleiades, même un perse l'obtiendrait ". Quant à moi je dis: " Si la science (al-'ilm) était dans les Pleiades, les arabes l'obtiendraient "; l'imân est imitation et croyance (taqlîd); il y a une grande différence entre un véritable savant et celui qui se conforme passivement à lui. Ils disent: " cela est vrai ". L'arabe possède à la fois la science et l'imân, tandis que* [la connaissance de] *l'imân, dans la voie traditionnelle (dîn Allâh), est spécialement attestée chez les non-arabes*».

Au sujet de la position de ces quatre envoyés arabes, le *sheikh* définit dans le chapitre 463 des *futûhât* les rangs des douze pôles qui dirigent le monde. Chaque pôle est « *sur le cœur ('alâ qalb)* » d'un prophète, et les trois derniers d'entre eux, le dixième, le onzième et le douzième, sont « *sur le pas ('alâ qadam)* » de Hûd, Çâlih et Shu'ayb suivant un ordre conforme ici à celui présenté dans les *fuçûç*. Il dit aussi que le plus noble de ces douze [pôles] est celui qui est « *sur le cœur* » de Çâlih auquel correspond la sourate *TâHâ*[577]. Et il ajoute: « *Quant aux esseulés (al-mufradûn)*[578], *ils sont nombreux et les deux sceaux*[579] *en font partie* ». L'un d'entre eux est celui qui est « *sur le cœur* » de Muhammad. Ensuite, leur ordre de succession tel qu'il est mentionné est en rapport avec les mois lunaires.

Le *sheikh* explique dans le chapitre 12 des *futûhât:* « *Parmi les prophètes* [qui se sont succédés] *dans le temps, quatre sont sacrés (haram): Hûd, Sâlih, Shu'ayb, Muhammad; et leur correspond dans l'ordre temporel, les mois de dhû al-qi'da, dhû al-hijja, muharram, rajab* ». Le plus éminent de ces mois est celui de *rajab*, revenant à notre sire Muhammad, et dont il est dit qu'il accomplit son *mi'râj*[580] le 27e jour. Celui qui le suit en éminence est le mois de *dhû al-hijja*, qui est le douzième. Ensuite vient le mois de *dhû al-qi'da* qui est le onzième, puis le mois de *muharram* qui est le premier.

---

575 Cor. VII, 175: « *Celui à qui nous avions donné nos signes et qui se déroba...* ».
576 Les membres de la famille du prophète Muhammad (*ahl al-bayt*) et ses descendants.
577 Cor. XX.
578 Une autre désignation des *afrâd*.
579 Le sceau des prophètes et celui des saints muhammadiens.
580 Le *mi'râj* est le voyage ascensionnel du Prophète Muhammad, à partir du centre spirituel de Jérusalem, à travers les cieux planétaires et les degrés informels de manifestation jusqu'à la présence divine. Il est associé au « *voyage nocturne (al-isrâ')* », qui le transporte d'abord de la Mecque à Jérusalem.

Une autre de leurs caractéristiques est que quatre parmi les *awliyâ'* du « *monde des souffles ('âlam al-anfâs)* » rassemblent l'adoration (*'ibâda*) du monde, et sont de tout temps « *sur leurs pas* ».

Le *sheikh* les décrit dans le chapitre 73 des *futûhât:* « *Il y a parmi eux, de tout temps, quatre personnes* [préposées aux] *souffles dont le nombre est constant. Les versets qui les concernent dans le Coran sont les suivants: " Celui qui a créé sept cieux, et pareillement* [sept] *terres; entre les deux descend le commandement divin "*[581]; *" Celui qui a créé sept cieux superposés sans que tu voies de faille dans la création d'al-rahmân "*[582]. *Ce sont les hommes spirituels (al-rijâl) de la Crainte révérentielle (al-hayba) et de la Majesté divine (al-jalâl).*

Comme si les oiseaux étaient au-dessus de leurs têtes[583]

Pas de crainte d'une injustice, mais une crainte révérentielle.

Ce sont ceux qui soutiennent les Piliers, c'est-à-dire les quatre saints qui viennent juste après le Pôle et ses deux Imâms; leurs états sont dominés par la spiritualité (al-rûhâniyya); leurs cœurs sont célestes, ils sont inconnus sur la terre et connus dans le ciel. Le premier de ces quatre est de ceux qu'Allâh a excepté dans Sa parole: " On soufflera dans la trompette, et ceux qui sont dans les cieux et sur la terre pousseront un cri, à l'exception de ceux qu'Allâh voudra "[584]. *Au second revient la science de ce qui n'a pas de fin, c'est une éminente station (maqâm 'azîz), il connaît le détail dans la synthèse, mais selon nous, il n'y a pas dans la science divine de somme synthétique (mujmal) dépourvue de détails. Le troisième possède l'énergie (himma) opérative dans la production* [des choses], *mais rien n'est produit de lui. Le quatrième, les choses sont produites à partir de lui, mais il n'exerce pas de volonté propre (irâda) envers elles ni aucun attachement. Le monde suprême (al-'âlam al-a'lâ) s'accorde à reconnaître leurs rangs élevés. L'un est " sur le cœur " de Muhammad, l'autre " sur le cœur " de Shu'ayb, le troisième " sur le cœur " de Çâlih, et le quatrième " sur le cœur " de Hûd. Parmi le plérôme suprême (al-malâ' al-a'lâ), 'Azrâ'îl observe l'un d'eux ; Jibrîl* [Gabriel], *Mîkâ'îl* [Mikaël] *et Isrâfil observent respectivement chacun des autres. Le premier adore Allâh selon son rapport à la Nuée primordiale (al-'amâ'), le second selon son rapport au Trône divin, le troisième selon son rapport au ciel, et le quatrième selon son rapport avec la terre. Toute l'adoration du monde est réunie en eux. Leur affaire est étonnante et étrange. Je n'en ai jamais rencontré de semblables* ».

De façon concordante, les nombres de répétitions des quatre noms [des prophètes arabes] dans le Coran sont tous impairs: le nom de Çâlih revient 9 fois, celui de Hûd 7 fois, celui de Shu'ayb 11 fois. Le total pour ces trois est 27. Les deux noms: *muhammad* et *ahmad* ensemble reviennent 5 fois, et 5 est le chiffre impair qui se préserve ainsi que les nombres issus de ses puissances, selon ce qu'en dit le *sheikh* dans de nombreux passages de ses écrits.

D'un autre côté, les demeures (*al-manâzil*) célestes correspondant à ces trois envoyés: Hûd, Çâlih et Shu'ayb sont associées au signe zodiacal du Lion dont la royauté est caractérisée par la générosité qui est une qualité bien connue des arabes. Ce signe se distingue par la crainte révérentielle et la majesté, et [le Lion] est nommé aussi : « *la clé* (*al-iqlîd*) »[585]. Par son lever (*tâli'*) *Allâh* produit le monde de l'Au-delà (*al-âkhira*) après qu'Il eut produit ce Bas-monde (*al-dunyâ*) par le lever du Cancer. L'Au-delà est en retrait de 9000 ans par rapport à ce Bas-monde. Le signe du Lion est fixe, chaud et sec, et c'est encore par son lever qu'*Allâh* a créé le paradis sensible,

---

581 Cor. LXV, 12.
582 Cor. LXVII, 3.
583 C'est-à-dire que la perfection de leur état de paix spirituelle est telle que des oiseaux pourraient se tenir sur leurs têtes sans s'envoler.
584 Cor. XXXIX, 68.
585 *Cf.* Chapitre du verbe de Joseph.

Ceux qui tranchèrent les jarrets de la chamelle[561] étaient neuf. *Allâh* dit à leur sujet[562]: « *Il y avait dans la ville un groupe de neuf hommes qui corrompaient la terre au lieu de la redresser* ». Quand ils la tuèrent, son petit la réclama trois fois, d'après le récit de l'histoire. A cette occasion, Çâlih avertit son peuple de la suspension du châtiment divin, et *Allâh* leur accorda un délai de trois jours pendant lequel ils changèrent trois fois de couleur[563]...

Le chiffre trois est la clé de la production (*îjâd*), de l'existenciation (*takwîn*) et de la génération (*tawlîd*). C'est le premier nombre impair, comme le *sheikh* le confirme souvent dans ses écrits, et c'est pourquoi la sagesse de ce *façç* est dite « *de l'ouverture spirituelle (futûhiyya)* »[564]. *Allâh* a distingué Çâlih qui ouvrit le rocher pour en faire sortir la chamelle comme un signe de Sa part, suscitant la foi[565] dans les cœurs de ceux qui le reconnurent et l'oppression dans les poitrines de ceux qui le rejetèrent. Ce sont là trois ouvertures, et dans la sourate qui ouvre le Coran, l'exposé des trois voies qui rassemblent tous les autres ramifications: la voie droite et bénéfique, celle de ceux qui endurent la colère divine, et celle des égarés. Et c'est à cause de cette triade que la parole du *sheikh* est spécifique dans chaque *façç* qui est en rapport étroit avec celui qui le précède et celui qui le suit, c'est-à-dire ici les deux chapitres consacrés à Hûd et à Shu'ayb.

Dans le chapitre consacré à Hûd, le *sheikh* parle de la voie droite du Seigneur (*al-rabb*) qui tient chaque bête par le toupet. Et dans le début du présent *façç* il fait mention de la diversité des voies de réalisation (*turuq*) et de la différence entre ceux de leurs membres « *qui chevauchent les montures (al-rakâ'ib)* » et « *ceux qui sont sur le côté (al-janâ'ib)* »[566], tandis qu'il expose dans celui de Shu'ayb les innombrables ramifications des « *professions de foi ('aqâ'id)* »[567] et les souffles manifestés par le renouvellement de la création (*khalq al-jadîd*) dans les évènements théophaniques qui ne se répètent pas[568]. Ibn Arabi dit à la fin du chap. 463 des *futûhât:* « *C'est à l'impair que revient la composition des nombres depuis onze jusqu'à la fin* ».

Le nombre de ce degré est également onze, nombre correspondant justement à la station (*maqâm*) des *afrâd*, auxquels le *sheikh* a consacré trois chapitres des *futûhât* (chap. 30, 31, 32), ceux qu'il appelle « *les pôles qui montent les chameaux (al-aqtâb al-rukbân) et qui portent les signes des montures (al-rakâ'ib)* ». C'est par leur mention que le *sheikh* ouvre ce *façç* en disant: « *Parmi les signes, il y a ceux des montures...Chacun d'eux reçoit de Lui l'ouverture de Ses aspects non-manifestés (al-ghuyûb), de tous les côtés* »[569]. Or la clé du non-manifesté (*al-ghayb*) est le nom *huwa* (« *Lui* ») dont le nombre est également 11.

---

[561] Il s'agit d'une chamelle sacrée envoyée comme signe divin aux Thamoud, peuple du prophète Çâlih qui la fit miraculeusement sortir avec son petit d'un rocher. Les Thamoud devaient l'abreuver en alternance avec leur bétail, mais finalement ils l'abattirent au lieu de la protéger, entraînant ainsi leur châtiment (*cf.* Cor. XI, 64-68).

[562] Cor. XXVII, 48.

[563] Trad. Gilis pp. 299-300.

[564] Le mot *miftâh* (« *clé* ») est de la même racine que le mot *futûh* (« *ouverture* [spirituelle] »)

[565] *al-imân*, qui comprend l'idée de foi, est plus précisément la certitude intuitive des vérités traditionnelles. Ibn Arabi décrit les caractères des « *gens doués de l'imân (ahl al-imân)* » dans le *facc* consacré à Shu'ayb: « *Quant aux « gens de l'imân », ceux qui imitent et qui croient aveuglément en ce que les prophètes et les envoyés ont transmis de la part du Principe divin (al-haqq),...ils sont visés par la parole coranique: « ou qui prête l'oreille... » à ce qui sert de support à la transmission les vérités traditionnelles (al-akhbâr al-ilâhiyya) par les langues des prophètes...* » (trad. Gilis, p. 320).

[566] *Cf.* trad. Gilis, p.295.

[567] *ibidem*, p. 321.

[568] *ibidem*, p. 326.

[569] Trad. Gilis, p. 295

Voici en substance ce que dit le *sheikh* à leur sujet[570]: « *"al-fursân", ce sont ceux qui montent les chevaux, tandis qu' "al-rukbân" sont ceux qui montent les chameaux. Toutes les tribus, qu'elles soient arabes ou non-arabes, montent les chevaux, tandis que seuls les arabes se servent des chameaux. Les arabes sont les seigneurs de l'éloquence (al-façâha), de la bravoure (al-hamâsa) et de la générosité (al-karam). Quand ces qualités dominent dans cette tribu* [spirituelle], *on appelle* [ses membres] *" ceux qui montent les chameaux (al-rukbân) "; parmi eux, certains montent les chameaux de race des énergies spirituelles (al-himam), d'autres les chameaux de race des actes (al-a'mâl), c'est pourquoi nous les avons classés en deux catégories, première et seconde. Les premiers sont " ceux qui montent les chameaux ", ce sont les afrâd*[571] *dans la voie initiatique islamique (al-tarîqa)...Le Pôle (al-qutb) ne les gouverne pas. Ce sont, parmi les nombres, les impairs (al-afrâd) depuis le chiffre 3 et au-dessus qui leur correspondent. Ni eux ni d'autres n'ont accès à ce qui est inférieur au premier impair, le chiffre trois. Car l'unité pure (al-ahadiyya), qui est le chiffre un, appartient à l'essence du Principe (dhât al-haqq), tandis que le chiffre deux revient au degré (al-martaba)*[572]*, c'est-à-dire l'unicité divine (tawhîd al-ulûhiyya), et le chiffre trois est le premier existant de l'univers*[573] *(awwal wujûd al-kawn) qui procède d'Allâh...Le premier impair est le chiffre trois et l'envoyé d'Allâh a dit: " Le chiffre trois, c'est une troupe de cavaliers (rakb) ". Parmi les présences divines (al-hadarât al-ilâhiyya), c'est la présence de la solitude spirituelle (al-hadra al-fardaniyya) qui leur revient; c'est par elle qu'ils se distinguent; et parmi les Noms divins, c'est le nom " Le Solitaire (al-fard) "...* ».

Le *sheikh* laisse ici entendre que les arabes furent toujours nombreux parmi les *afrâd*, grâce aux qualités particulières qui les distinguent [des autres peuples] et qui font du « *seigneur de l'Être* (*sayyid al-wujûd*) »[574] l'un d'entre eux, comme aussi le sceau des saints muhammadiens. C'est pourquoi nous voyons le *sheikh*, dans les quatre chapitres des *fuçûç al-hikam* spécialement consacrés aux envoyés arabes, parler de la « *solitude spirituelle* (*al-fardaniyya*) », ou de « *l'unité pure* (*al-ahadiyya*) » qui se rapporte précisément au chapitre de Hûd dont la sagesse lui correspond, tandis que le chapitre de Çâlih est celui de la « solitude spirituelle ».

Le chapitre de Shu'ayb correspond à la sagesse du cœur (*hikma qalbiyya*), et le cœur est le pôle unique (*al-qutb al-fard*). Le chapitre du prophète Muhammad correspond à la sagesse de la « *singularité* (*al-fardiyya*) »; le thème de la triade (*tathlîth*) muhammadienne y est récurrent. Les plus grands des *afrâd* possèdent la station de la proximité (*maqâm al-qurbâ*) dans cette communauté [islamique] et celle la prophétie inconditionnée non-légiférante (*al-nubûwa al-mutlaqa bi-lâ tashrî'*) dans les communautés [traditionnelles] antérieures, tel Khâlid, le prophète arabe [qui la possédait sous le mode de] la sagesse de la « *subsistance éternelle* (*çamadiyya*) »; or le « *Subsistant éternel* » est frère du « *Solitaire* [ou: « *Seul (fard)*] » et « *Unique (ahad)* ». Ils ont pour attribut le voile car ce sont les gens des secrets tandis que ce qui est manifeste (*al-zuhûr*) domine les autres qui sont les gens des lumières...Ainsi, pendant la période d'environ 25 siècles qui va d'Isma'îl à

---

[570] *futûhât*, chap. 30 (éd. Othman Yahya, III, pp. 244-246). Le mot *fursân* signifie « *cavaliers* » (de *fâris:* « *cavalier, chevalier* »; *rukbân* signifie littéralement: « *ceux qui chevauchent des montures* », du verbe *rakiba:* « *monter, conduire, voyager* ».

[571] Sur les *afrâd*, voir notamment M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints* (*op. cit.*), chap. VII; et ci-dessus, chap. sur la sagesse totalisatrice (28e degré).

[572] Dans le langage akbarien, *al-martaba* (litt.: « *le degré* [par excellence] ») désigne la première détermination du Principe, qui est la divinité (*al-ulûha*) proprement dite, ou l'Etre pur correspondant à l'Unité métaphysique [(dans la tradition hindoue, ce degré métaphysique correspond à *ishvara* (« *le seigneur* » ou la « *Personnalité divine* »)]. Dans la terminologie de R. Guénon, on rapporte à ce qui est ici « *l'essence du Principe* » la notion du « *Zéro métaphysique* » (voir notamment R. Guénon, *Les états multiples de l'Être*).

[573] C'est donc le degré de l'intellect pur ou « *Intellect premier (al-'aql al-awwal)* ».

[574] Titre du prophète Muhammad.

selon ce que dit le *sheikh* dans son ouvrage *'uqlat al-mustawfiz*[586] et dans les chapitres 7 et 65 des *futûhât*.

En dernier lieu, la lettre de ce *façç* est le *yâ'* dont la propriété la plus importante est la brisure (*kasr*) et l'abaissement (*khafd*)[587], ce qui la désigne comme la lettre la plus appropriée pour symboliser l'élément terre, le plus inférieur, et qui marque de son empreinte ce premier ciel saturnien, sec, froid et terrien. C'est par cette empreinte que ce ciel se distingue des autres cieux. Quant au rapport de la lettre *yâ'* avec l'élément terre, le *sheikh* le mentionne dans le deuxième chapitre des *futûhât:*

> « *La lettre yâ' de la prophétie légiférante se manifestement dans la terre d'ici-bas,*
> *Comme le wâw qui accomplit son pélerinage dans le monde supérieur* ».

A la fin de ce *façç*, le *sheikh* introduit le *façç* suivant en faisant mention de « *celui qui possède la contemplation* » [propre à la sagesse de Çâlih] et qui « *pardonne à toutes les créatures* ». C'est l'état de celui qui se tient au sixième ciel auquel correspond le douzième degré suivant, parce que c'est le ciel de la douceur, de la bienveillance (*rahma*) et de la clémence (*'afw*). Vient aussi le rappel du principe énonçant que « *la science suit le connu* », allusion au Nom divin « *Le savant (al-'alîm)* » régissant la production de ce sixième ciel qui est celui de la science. Il termine par cet adage: « *tes mains l'ont lié et ta bouche a soufflé* »[588] qui fait allusion au souffle de l'air qui est l'empreinte naturelle (*tab'*) de ce sixième ciel. Les premier et troisième ciels ont l'empreinte de [l'élément] eau, tandis que les quatrième et cinquième ciels ont celle de [l'élément] feu. Le deuxième ciel se distingue par la combinaison de toutes ces empreintes [élémentaires].

[586] Voir ci-dessus chapitre du verbe de Moïse (25e degré).
[587] Dans la grammaire, la vocalisation « *i* » est appelée *kasr* dans la prononciation des mots arabes, et *khafd* dans la déclinaison.
[588] Voir l'origine de cette expression dans la traduction Gilis, *op. cit.*, p. 301, note 42.

DIXIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE L'UNITÉ (*ahadiyya*) DANS UN VERBE DE HÛD
DÉPENDANT DU NOM « CELUI QUI DÉTERMINE (al-muqaddir)[589] », DE LA SPHÈRE DES DEMEURES (al-manâzil), DE LA LETTRE shîn (ش) ET DE LA DEMEURE « LE FRONT (al-jabha.) »

Le Seigneur (*al-rabb*) est le Maître Instructeur (*al-sayyid al-murabbî*) immuable, le Possesseur (*al-mâlik*) qui met en ordre (*al-muçlih*) [les choses]. L'instruction (*al-tarbiyya*) et la mise en ordre impliquent nécessairement le progrès graduel dans les demeures du voyage [initiatique], avec assiduité et sans faille, et la mise en ordre harmonieuse consiste à déterminer la [juste] place de chaque chose. Le Nom divin « *Le seigneur* » implique la manifestation du nom « *Celui qui détermine* ». Le degré correspondant est le dixième, celui de la sphère des demeures du ciel étoilé[590] qui paraît immobile malgré son mouvement.

Ce *façç* concerne principalement les différentes modalités du parcours de la voie droite (*al-çirât al-mustaqim*), puisque le degré [des états multiples de l'Etre] convenant le mieux aux diverses voies de réalisation (*turuq*), envisagées suivant le principe de leur unité foncière, est celui du ciel des étoiles fixes: à chaque étoile correspond une voie particulière dans une sphère déterminée, et chacune d'elle est unique et harmonieusement ordonnée dans ses règles comme dans son organisation. *Allâh* dit dans la sourate *YâSîn*[591]: « *Le soleil court à son lieu de repos; tel est le décret (taqdîr) du Tout-Puissant (al-'azîz), de l'Omniscient (al-'alîm)* », et aussi: « *...mais chacun se meut dans sa sphère* »[592]; et dans la sourate « *L'Événement (al-wâqi'a)* »[593]: « *Mais non ! Je jure par les couchants des étoiles; et c'est là certes un serment immense, si vous saviez !* »;

Le prophète qui représente de la façon la plus adéquate cette « *présence* [spirituelle] (*hadra*) » est Hûd. *Allâh* dit[594]: « *...c'est par l'étoile qu'ils sont guidés* ». La guidance est en correspondance avec son nom, car le verbe *HaWaDa*[595] signifie

[589] Ce nom divin ne se trouve pas dans les listes traditionnelles ni dans le Coran, où l'on trouve des noms voisins comme *al-qâdir*, *al-qadîr*, *al-muqtadir*, qui expriment l'idée de puissance providentielle et de mesure (*al-qadar* est le décret existenciateur). *Al-muqaddir* est Celui qui met en œuvre le pouvoir divin de détermination des choses selon la juste mesure, suivant la formule coranique: « *Ils n'estiment pas Allâh à Sa juste mesure (haqqa qadrihi)...* » (Cor. VI, 91). *Al-muqaddir* est le nom d'agent de *taqdîr*. D'après l'Imâm Râzî (*lawâmi' al-bayyinat...;* trad. M. Gloton, *Traité sur les Noms divins*, p. 88): « *Le vocable taqdîr signifie l'acte qui détermine de principe la chose à être (takwîn al-shay') selon une norme ou mesure établie ('alâ miqdâr mu'ayyan)...* ».
[590] Dans la hiérarchie des degrés cosmologiques, la « *sphère des demeures (falak al-manazîl)* », qui vient dans l'ordre ascendant après le ciel de Saturne, est identifiée à la « *sphère étoilée (al-falak al-mukawkab)* », c'est-à-dire le « ciel des étoiles fixes (*kawâkib*) ». Au-delà se trouve la « *sphère des tours zodiacales (falak al-burûj)* » ou « *sphère sans étoiles (falak al-atlas)* », le mot *atlas* s'appliquant à une surface lisse, effacée, vide de toute inscription... (*cf. supra* le chapitre 14 de la sagesse d'"Uzayr).
[591] Cor. XXXVI, 38.
[592] *ibidem*, verset 40; trad. M. Vâlsan (*Etudes Traditionnelles*, 1975).
[593] Cor. LVI, 75-76.
[594] Cor. XVI, 16.
[595] C'est de cette racine *HaWaDa* (« *venir à résipiscence, parler à voix basse, devenir juif...* » [dict. Kasimirski]) qu'est tiré le mot *hûd* qui est le nom du prophète Hûd et aussi un nom collectif désignant les juifs (*al-hûd*), encore appelés dans le Coran d'un nom collectif: *al-yahûd*; par permutation des lettres, on obtient la racine *HaDaWa* qui a le sens de « *guider, bien guider* ».

« *être guidé (ihtadâ)* » en marchant sur la voie droite. Dans le chapitre 12 des *futûhât*, le *sheikh* l'appelle « *le guide (al-hâdî)* »; il établit d'autre part un lien entre la guidance (*al-hudâ*) et le chemin droit (*al-tarîq al-mustaqim*) dans [le paragraphe] du chapitre 558 [consacré à] la « *présence du guide* »:

> « *La guidance (hady) du Vrai principiel (al-haqq) est la guidance des prophètes, telle est la voie droite;*
> *Sur cette voie, sont engagés ensemble le Seigneur et les êtres conditionnés (al-akwân), il n'y a rien dans l'Être manifesté (al-kawn) qui ne soit droit* ».

La sagesse de Hûd est dite:« *de l'unité (ahadiyya)* » parce qu'il a témoigné de l'unité de la multiplicité des actes divins, comme il le déclare lui-même dans le Coran en disant: « *Il n'est pas d'animal qu'Il ne tienne par le toupet. Certes mon Seigneur est sur une voie droite* »[596]. Et parmi ces êtres animés sont les corps célestes; *Allâh* dit: « *...et les étoiles assujetties à Son ordre...* »[597]. Le *sheikh* fait allusion au rapport de ce *façç* avec la course des corps célestes dans les demeures, en mentionnant fréquemment la marche, au point de dire: « *Cette sagesse vient de la science* [concernant] *les pieds* »[598]. De même qu'il se réfère aux vingt-huit degrés dans lesquels se divise la sphère des demeures, en disant: « *les requêtes (matâlib) se sont manifestées par ta détermination des degrés* »[599]. La science [concernant les] pieds [qui servent à marcher] est une des sciences des arabes, comme celle des couchants des étoiles qui les guide dans leurs déplacements. Hûd est par ailleurs le premier des prophètes arabes mentionnés dans le Coran.

Le *sheikh* traite dans le chapitre 278 des *futûhât*, consacré à la demeure des Quraysh[600], des prophètes arabes, ainsi que des prophètes attribués aux sept cieux et des sciences qui leur reviennent: « *Sache que lorsque tu entres dans cette demeure, tu es rassemblé avec la communauté des envoyés; tu reçois de leur part la science des preuves (adilla) et des signes symboliques ('alâmât); aucune chose ne t'est alors cachée dans le ciel et sur la terre, quand elle se manifeste directement à toi, sans que tu la connaisses distinctement tandis qu'elle reste ignorée des autres. Tu reçois également de leur part* [le sens de] *l'éternité (qidam).* [Cette demeure] *te fait connaître la science des lettres et celle des astres, dans leurs spécificités, leurs caractères et leurs effets* ».

On remarquera que ce *façç* explicite l'introduction du livre des *fuçûç* qui dit: « *Louange à Allâh qui fait descendre les sagesses sur les cœurs des verbes dans*

---

596 Cor. XI, 56.
597 Cor. VII, 54.
598 trad. Gilis, p. 267.
599 *Ibid.*, p. 277.
600 Quraysh est le nom de la tribu arabe à laquelle appartenait le prophète Muhammad [le mot arabe *quraysh* est un diminutif de *qarsh* qui désigne un poisson, le requin (dict. Kasimirski)]. Après lui, les califes « *bien guidés* (*al-rashîdûn*) », puis les califes Umayyades et Abbassides, sont tous des Quraysh. La fin du califat Qurayshite, à la suite de la conquête mongole, est contemporaine de l'époque d'Ibn Arabi et de la manifestation du sceau muhammadien (Ibn Arabi est mort en 1240 C; Baghdâd est prise par les mongols en 1258 C, l'année même de la mort de l'Imâm Shâdhilî). La disparition du califat Qurayshite marque la fin d'un cycle à l'intérieur de l'histoire de l'Islam et coïncide encore avec la constitution formelle des *turuq*. Sur la distinction entre *shari'a* et *haqîqa*, Ibn Arabi dit notamment: « *Les* [gens de la Voie] *voyant que tous connaissent la Charî'ah, tant les catégories de l'élite que le commun des fidèles, et que cependant la Haqîqah n'est connue que par une élite, distinguèrent entre Charî'ah et Haqîqah, et considérèrent comme « Charî'ah » ce qui est apparent (zahara) des statuts de la Haqîqah, et comme « Haqîqah » ce qui en reste intérieur en tenant compte du fait que le Législateur divin, qui est Dieu-Vérité (al-Haqq), s'est appelé Lui-Même des noms Az-Zâhir* [= « *l'Apparent* » ou « *l'Extérieur* »] et *Al-Bâtin* [= « *le Caché* » ou « *l'Intérieur* »], *et que ces deux noms lui appartiennent selon la vérité profonde (haqîqatan)* » (*futûhât*, chap. 263; trad. M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles*, 1966).

l'unité de la voie du milieu (al-tarîq al-amam)[601]*, depuis la station primordiale*[602]*, même si les croyances (nihal) et les traditions (milal) sont différentes du fait de la diversité des communautés* », car le *sheikh* y explique que la multiplicité des voies est contenue dans l'unité de la voie droite (*al-tarîq al-mustaqim*) du Seigneur tenant chaque être animé par le toupet.

Ce rapport entre l'introduction et le présent chapitre est déterminé par le Nom divin « *Celui qui élève en degrés* », régissant la production du degré synthétique qui détermine tous les degrés de l'Être, c'est-à-dire le vingt-huitième degré du sceau des saints, avec le nom « *Celui qui détermine* » régissant le prophète Hûd. C'est à cause de ce rapport distinctif entre Hûd et le sceau que le *sheikh* mentionne dans ce *façç* sa rencontre avec tous les prophètes en disant: « *Personne de ce groupe ne m'a parlé excepté Hûd...* »[603], car ils ont en commun d'être tous deux arabes et de partager une même source [spirituelle] dans l'unité pure, la guidance et la générosité arabe. Hûd lui parla au nom de tous les prophètes afin qu'il se réjouisse de l'obtention de la station du sceau de la sainteté muhammadienne, ainsi que l'ont dit les premiers commentateurs du livre des *fuçûç*...Le *sheikh* fait allusion à ce rapport en disant à la fin du chapitre: « *les requêtes (matâlib) se sont manifestées par ta détermination des degrés* ». Nous en avons traité ici dans le chapitre consacré au vingt-huitième degré.

Et quand il dit: « *Sois toi-même la substance (hayûlâ) des formes de toutes les croyances (i'tiqâdât)* »[604], c'est-à-dire les conceptions traditionnelles orthodoxes qu'*Allâh* a exposées par les langues des envoyés, cela revient à dire: réalise effectivement ce dixième degré correspondant à la sphère des demeures du ciel étoilé qui est la substance de toutes les demeures, de toutes les formes célestes et des degrés des lettres. A ce sujet, le *sheikh* dit en résumé ce qui suit[605]:

« *Les demeures (al-manâzil) sont les mesures des divisions que le Vrai principiel (al-haqq) a déterminé pour nous, dans la sphère des tours zodiacales (al-burûj), de sorte que le regard ne distingue* [cette sphère] *qu'au moyen de ces demeures. Allâh a disposé celles-ci au nombre de vingt-huit suivant les lettres du souffle d'al-rahmân; nous disons cela seulement parce que les gens s'imaginent que les vingt-huit lettres procèdent des demeures et que c'est pour cela qu'elles ont ce nombre alors que c'est l'inverse*[606]*, et que c'est au contraire de ces lettres que vient la règle définissant le nombre des demeures. Elles sont disposées selon vingt-huit parties appliquées aux douze tours zodiacales, de sorte qu'il y ait, pour chaque tour zodiacale, une part pour le nombre entier et une part pour le nombre fractionnaire*[607]*...afin que le régime (hukm) de cette tour zodiacale dans le monde englobe celui de l'accroissement et de la diminution, de la perfection (kamâl) ou de l'absence de perfection...car il n'y pas ici place pour l'équilibre (al-i'tidâl) immuable, le monde (al-'âlam) étant fondé sur l'existenciation (al-takwîn) qui n'est pas compatible avec l'"immutabilité*[608]*...Il y a pour chaque tour zodiacale deux demeures et un tiers,*

---

601 Litt: « *la voie placée en tête, en avant* ».
602 Litt. « *la station la plus ancienne (al-maqâm al-aqdam)* »; *cf.* trad. Gilis, p. 27.
603 Trad Gilis, p. 272.
604 *ibidem*, p. 278.
605 *Futûhât*, chap. 198, 20e section.
606 *Cf.*, *supra*, 1ere partie: V- « *L'importance de la science des secrets des lettres...* ».
607 28 divisé par 12 donne 2, 33 ou 2 1/3; chaque tour zodiacale correspond donc à un nombre de demeures comprenant une partie entière (2) et une partie fractionnaire (1/3).
608 La doctrine exposée ici (et reprise notamment dans les *fuçûç*, dans le verbe de Job; trad. Gilis, p. 526) est comparable à celle des *guna* dans la cosmologie hindoue, ceux-ci étant au nombre de 3, tandis que le principe de la rupture d'équilibre est marqué dans l'exposé d'Ibn Arabi par l'inverse de 3, le tiers fractionnaire affecté à chaque « tour » zodiacale, la distribution des demeures « entières » ou « fractionnaires » variant d'ailleurs de l'une à l'autre. On peut citer ici cette remarque de R. Guénon sur la notion de *guna:* « *ce terme désigne des qualités ou attributions constitutives et primordiales des êtres envisagés dans*

[deux entières ou deux fractionnaires]...Quand Allâh a créé cette sphère, il existencia sur sa surface supérieure le paradis. Cette surface est faite de musc, de sorte qu'elle constitue la terre du paradis (al-janna). Il divisa les paradis en trois parties suivant les trois aspects de chaque tour zodiacale: le premier est le paradis de l'élection (ikhtiçâç), le second le paradis de l'héritage (mîrâth), le troisième le paradis des œuvres (a'mâl). Puis Il plaça dans chacune de ces parties quatre rivières multipliées par trois, de sorte qu'il y en ait douze desquelles il fit apparaître dans la roche de Moïse douze sources pour les douze tribus...: la rivière d'eau est la science de la vie; la rivière de vin est la science des états spirituels (ahwâl); la rivière de miel est la science de l'inspiration (wahy); la rivière de lait est la science des secrets (asrâr) et la quintessence (lubb) qu'engendrent les exercices spirituels et la crainte pieuse (taqwâ)...L'homme est un être généré (nash'a) triplement:[l'esprit, les sens et une réalité intermédiaire (barzakh) entre les deux]; chaque part générée a une part de ces rivières...Pour l'homme, il y a donc douze rivières, quatre [dans chaque paradis]...Le souffle d'al-rahmân est continu dans [ces paradis], *jamais il ne s'interrompt. Il est porté par un vent qu'on appelle "l'excitatrice (al-muthîra) "*[609]. *Dans le paradis il y a un arbre appelé " al-mu'nissa "*[610] *qui pénètre dans chaque maison. A son pied et dans son ombre se rassemblent les gens du paradis. Ils conversent de ce qui convient à la majesté divine (al-jalâl), selon leurs stations spirituelles (maqâmât)...[leur science croît ainsi que leurs degrés dans leurs paradis]...Aucun souffle (nafas) ne passe sur eux sans qu'ils y trouvent une félicité durable et nouvelle...L'existenciation de ces jardins paradisiaques s'est produite à l'ascendant (tâli') de la tour zodiacale du Lion qui est un signe fixe; ils possèdent la permanence et la force contraignante (qahr), c'est pourquoi les habitants du paradis disent à une chose: " sois ! " [et elle est]...Quant à la profondeur de cette sphère, Allâh en a fait une demeure (mahall) pour les étoiles fixes qui se meuvent à l'intérieur de la sphère des tours zodiacales. Elle contient 1021 formes (çûra), et les formes des sept planètes dans les sept cieux. On obtient un total de 1028 formes dans autant de sphères...Le régime (hukm) des jours de ces étoiles fixes*[611] *subsiste dans l'au-delà (al-âkhira), dans la Géhenne [parce que cette sphère est le toit de la Géhenne]...,*[ainsi que] *les sept planètes malgré leur éparpillement et la diminution de leur éclat. Subsiste également, dans l'au-delà et le paradis, le régime des tours zodiacales et celui de l'Intellect premier [parce la sphère des tours zodiacales en forme de voûte est le toit du paradis]...Quant à la dune de musc blanc qui se trouve*

---

leur différents états de manifestation, et qu'ils tiennent du principe " substantiel " de leur existence, car au point de vue universel, elles sont inhérentes à Prakriti [la *materia prima* appelée encore *hayûlâ* dans la tradition islamique], *en laquelle elles sont en parfait équilibre...Toute manifestation ou modification de la " substance " représente une rupture de cet équilibre...* » (*La théorie hindoue des cinq éléments*, 1935).

[609] Litt.: le vent « *qui emporte, soulève...* ».

[610] Litt.: « *l'amie intime* ».

[611] Ibn Arabi explique dans le même passage des *futûhât* que « *le jour de chacune des étoiles fixes procède des* [1028 formes contenus dans la sphère des demeures] *selon leur mouvement dans la sphère des tours zodiacales; et c'est la lune qui est la plus rapide à faire ce mouvement rotatif, son jour comptant vingt-huit des jours de la grande sphère (al-falak al-kubrâ) qui détermine ces jours...* ». Ce « jour » d'un corps céleste, étoile ou planète, est la durée de son cycle mesuré par sa projection sur le ciel des étoiles fixes, le cycle lunaire étant le plus court. La « grande sphère » est la sphère sans étoiles du temps indéterminé et contenant les « tours zodiacales ». Comme l'explique T. Burckhardt : « *Le ciel sans étoiles (al-falak al-atlas) est aussi le ciel des douze « tours » (burûj) ou « signes » du Zodiaque; ceux-ci ne sont donc pas identiques aux douze constellations zodiacales contenues dans le ciel des étoiles fixes (falak al-kawâkib ou falak al-manâzil), mais représentent des « déterminations virtuelles » (maqâdir) de l'espace céleste et ne se différencient que par rapport aux « stations » ou « mansions » (manâzil) planétaires projetées sur le ciel des étoiles fixes.* » (T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, I).

dans le jardin d'Eden, et où doivent se rassembler les humains pour la vision d'Allâh au jour de la suprême visite, c'est-à-dire le jour du vendredi, ses jours sont parmi ceux des noms d'Allâh et ni moi ni personne n'en connaît rien...Allâh les a gardés dans la science de Son mystère...L'Eden est parmi les jardins paradisiaques, comme la Ka'ba, la maison d'Allâh, parmi les maisons humaines...Tu visites le vrai principiel (al-haqq) selon l'accomplissement de la prière rituelle comme tu le voies directement (ru'ya) selon ta présence spirituelle effective (hadra)...Ici est l'entretien intime (munâjat), et dans l'au-delà la contemplation (mushâhada); ici les mouvements, et dans l'au-delà l'immobilité ».

Le *sheikh* termine la section des demeures dans le chapitre 198 des *futûhât* en mentionnant la Ka'ba et la prière rituelle, comme il finit le *façç* de Hûd en signalant la mosquée sacrée et l'orientation vers celle-ci, afin d'introduire le *façç* de Çâlih venant ensuite, et auquel correspond le degré du septième ciel. C'est là que se trouve la « *maison habitée* », qui est la Ka'ba de ce ciel située au zénith de la Ka'ba terrestre, et Abraham, le constructeur de la Ka'ba, qui fut jeté dans le feu et le ressentit comme fraîcheur et paix. Le *sheikh* conclut par la fraîcheur et la félicité de la géhenne, après l'établissement des peines de ses habitants « *qui y résident perpétuellement, tant que durent les cieux et la terre, sous réserve de ce que veut ton Seigneur; certes ton Seigneur fait ce qu'Il veut* »[612]. La lettre de ce degré est le *shîn*, la lettre de la propagation (*tafashshî*), la plus appropriée à la sphère des demeures, cette propagation correspondant à celle du souffle divin d'*al-rahmân*, par ses vingt-huit degrés conformes aux demeures de cette sphère. Le *sheikh* dit dans la chapitre 198 des *futûhât*: « *Puis ce souffle divin se diffuse (infashsha) dans les essences immuables non-manifestées du monde, comme les lettres de propagation dans le verbe humain*».

Enfin, la *qualification* d'« *unitaire* » de la sagesse de ce *façç* correspond encore aux vingt-huit demeures dans la mesure où la valeur numérique du mot *ahadiyya* est 28 (1+8+4+10+5). Nous verrons que la sourate correspondante de ce *façç*, celle de « *L'éléphant* »[613], est dans un rapport remarquable avec ce nombre 28 et avec la diffusion du souffle d'*al-rahmân* à partir du nombre de [l'expression]: *bismillâh al-rahmân al-rahîm.*

---

[612] Sourate « *Hûd* »; Cor. XI, 107.

[613] Cor. CV.

NEUVIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE LUMINEUSE (*nûriyya*) DANS UN VERBE DE JOSEPH

DÉPENDANT DU NOM « *L'INDÉPENDANT (al-ghanî)* », DE LA SPHÈRE DES TOURS ZODIACALES (*al-burûj*), DE LA LETTRE *jîm* (ج) ET DE LA DEMEURE « *les deux extrémités (al-taraf)* »

La détermination est division et limitation. Le principe qui totalise tous les conditionnements et limites doit nécessairement en être indépendant. Le Nom divin « *Celui qui détermine* » implique la manifestation du nom « *L'Indépendant* » auquel correspond le neuvième degré, et régit la production de la neuvième sphère avec le Nom divin: « *Le Temps transcendant (al-dahr)* »[614]. Celle-ci est la sphère des douze tours zodiacales, chacune d'elles étant le siège d'un ange puissant qui en possède les clés. *Allâh* y a déposé des statuts (*ahkâm*) dont les effets se manifestent dans ce bas-monde comme dans la vie dernière, suivant la course des planètes et les descentes des lumières. Le *sheikh* a exposé tout cela en détail dans certains chapitres des *futûhât*, dans le traité *'uqlat al-mustawfiz*, et dans *Les Révélations de Mossoul (al-tanazzulât al-mawçiliyya)*. C'est pourquoi il a rattaché le Nom divin « *L'indépendant* » à la sphère de ces trésors qui sont au nombre de 360 comme les degrés de la sphère, et aussi, par ailleurs, parce qu'il n'y a aucune forme sensible au-dessus de cette sphère vide qui est l'aspect (*mazhar*) de la transcendance divine, c'est-à-dire Son nom: « *L'Indépendant à l'égard des mondes* »[615]. Ainsi, le *sheikh* reprend ce nom avec celui de « *dépendance, pauvreté spirituelle (faqr)* » près de 30 fois à la fin de ce *façç* qu'il termine par le verset coranique: « *O vous les gens, vous êtes les dépendants d'Allâh, et Allâh est l'Indépendant, Digne de louange* »[616].

Le prophète le plus approprié à la présence spirituelle de « *L'Indépendant* » est Joseph (*yusûf*), qu'*Allâh* a disposé comme dépositaire des trésors de la terre et de ceux du monde des symboles (*mithâl*)[617] et de la représentation (*taçwîr*), dans le troisième ciel. Il a élevé ses parents à la dignité de son trône [618]. Ainsi, dans son *kitâb al-'abâdila*, le *sheikh* caractérise le titre d'un chapitre [par l'expression] « *le serviteur d'Allâh fils de Yusûf fils du serviteur de l'Indépendant* ». Un autre rapport subtil entre la sphère vide des tours zodiacales et Joseph est qu'il a reçu la « *moitié de la beauté* (*shatr al-husn*) », comme le rapporte la tradition du *hadîth*; dans la station spirituelle propre à Joseph (*al-maqâm al-yusûfî*), seule la moitié du cercle de la beauté parfaite correspondant à l'aspect transcendant de la Beauté divine (*al-jamâl*) se manifeste, comme cela apparaît dans la parole des femmes dans le passage

[614] Cf *supra*, chapitre du verbe de 'Uzayr.
[615] Cor. III, 97.
[616] Cor. XXXV, 15.
[617] Le monde des symboles ou des représentations psychiques et mentales (*'âlam al-mithâl*) et des formes produites par l'imagination (*khayâl*) est le monde subtil intermédiaire entre le monde sensible et le monde spirituel pur. Comme tout *barzakh*, il occupe une position centrale, sépare et unit à la fois les aspects opposés et complémentaires de toute dualité, étant le pont et le médiateur entre les réalités supérieures et inférieures, comme l'être humain relativement à la manifestation entière. C'est pourquoi il correspond à la station centrale de l'Homme Universel (*al-insân al-kâmil*) [et aussi, dans la tradition hindoue, à « *l'embryon d'or (hiranyagarbha)* », principe du monde subtil et symbole de « *l'avatâra éternel* » dont la « naissance » représente la réalisation initiatique intégrale, comme l'indique R. Guénon: « *...au centre du plan médian lui-même se situe Hiranyagarbha, qui apparaît ainsi dans le Cosmos comme l'« Avatâra éternel », et qui est par là même identique à l'« Homme Universel »* » (*La grande Triade*, chap. XXII)].
[618] *Cf.* Cor. XII, 100.

suivant: « *Quand elles le virent, elles lui attribuèrent de la grandeur et se coupèrent les mains en disant: « Qu'Allâh nous préserve ! Ce n'est pas un être humain, mais plutôt un ange noble* » »[619].

C'est pourquoi, du fait de notre existence terrestre, seule la moitié de la sphère sans étoiles nous est visible, alors que l'autre moitié, relativement à nous, est invisible. Le *sheikh* y fait allusion au début du chapitre en mentionnant le chiffre 6 qui est le nombre des tours zodiacales visibles dans la moitié de la sphère. La remarque du *sheikh* au sujet de la parole de la mère des croyants[620] 'A'isha: « *...et elle ajouta: "six mois"* » est une allusion subtile à la correspondance entre la femme véridique (*çadîqa*) et la station spirituelle de Joseph. A Joseph revient la beauté, c'est-à-dire la moitié de la perfection. Dans le Coran, Joseph reçoit la qualification de « *véridique* (*çadîq*) », de même que 'A'îsha est surnommée « *la véridique, fille du véridique* », les deux étant[621], comme Joseph, parmi les plus savants dans la science de l'interprétation. Le fruit de la sincérité (*çidq*) dans les paroles comme dans les actes est la vision directe (*ru'yâ*) véridique. La perfection ne se restreint pas à la moitié [de la sphère correspondant à] l'aspect de Beauté divine qui répand sa lumière. Elle est plutôt dans l'union et l'intégration (*takâmul*) de cette moitié correspondant à la Beauté divine et de l'autre moitié correspondant à la Majesté divine (*al-jalâl*) sur laquelle s'étend l'ombre, c'est-à-dire dans l'union des deux arcs de la transcendance et de l'immanence (*al-tashbîh*) divines, ou encore de l'inconditionné (*al-itlâq*) et du conditionné (*al-taqyîd*), et d'autres couples de contraires[622]. Et dans la mesure de la déviation à l'égard de cette union parfaite, les contemplations s'écartent de la perfection de la connaissance (*al-ma'rifa*), comme l'explique le *sheikh* au début du chapitre 73 des *futûhât*.

C'est à une telle intégration que fait allusion le *sheikh* dans les vers qui ouvrent le chapitre 372 des *futûhât* qui concerne spécialement la sourate « *Yusûf* »[623]:

« Qui possède la moitié de l'Être dans sa manifestation (khalq)
Et l'autre moitié dans son caractère essentiel (khulq),
Et bien cela est l'essence de l'instant (al-waqt) dans Son instant;
Sa pleine lune se lève à son horizon, émergeant de l'invisible,
Tandis que Son éclat lumineux disparaît à Son orient;
Il subjugue toute créature
Et nous sommes effacés dans Sa Vérité principielle (haqq) ».

Le *sheikh* parle dans ce chapitre 372 des tours zodiacales et de leurs sphères car il est bien connu que dans la tradition juive, un signe zodiacal est attribué à chacune des douze tribus d'Israël. Il dit:

« Dis toi la sphère qui tourne,
Pour qui accomplis-tu ta course ? »

De même dans le chapitre 421 des *futûhât* correspondant à la condescendance divine (*munâzala*)[624] dans la sourate *yusûf*, il mentionne de façon détaillée les noms

[619] Cor. XII, 31.
[620] Titre de l'épouse préférée du prophète Muhammad, 'A'isha.
[621] 'A'îsha et son père Abû Bakr surnommé « *le très-véridique (al-çiddîq)* », proche compagnon du prophète Muhammad et premier calife après lui.
[622] La dualité de la Majesté (*al-jalâl*) et de la Beauté (*al-jamâl*) divines sont une expression de la dualité universelle qui régit toute manifestation. Elle procède, comme toute dualité, d'un principe unique qui est ici la Perfection (*al-kamâl*) symbolisée par l'unité de la sphère complète. Cette triade peut être notamment rapprochée du triangle initiatique du Pôle (*al-qutb*) et des deux *Imâms*, *l'Imâm* de la droite et *l'Imâm* de la gauche, qui occupent respectivement la « *demeure de la Beauté divine (manzil al-jamâl)* » et la « *demeure de la Majesté divine (manzil al-jalâl)* » (*cf.* Ibn Arabi, *Le livre de la demeure du Pôle (kitâb manzil al-qutb)*; M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, *op. cit.*, chap. VI).
[623] Cor. XII.

des tours zodiacales selon leur succession. Ce chapitre qui porte sur la transcendance s'intitule: « *Condescendance de : Celui qui demande à parvenir à Moi par la preuve et l'argument rationnels n'arrivera jamais à son but, car aucune chose ne Me ressemble*». C'est pour la même raison que l'on trouve dans le *Livre des interprétations (kitâb al-tarâjim)* le chapitre de la condescendance de la sourate *yusûf* sous le titre: « *Interprétation de la négation et de la transcendance* ».

La lettre appropriée à ce degré est le *jîm* car c'est l'unique lettre qui échappe à « *l'emprise (al-qabda)* » selon ce que dit le *sheikh* dans sa réponse à la question 120 du questionnaire de Tirmidhî[625]. Ce qui échappe à « *l'emprise* », c'est l'inconditionné et la transcendance. La lettre *jîm* est la clé du Nom divin: « *Celui qui unit (jâmi')* » ce qui échappe aux deux « *emprises* » de la Majesté et de la Beauté divines, afin de les réunir ensemble dans la station ahmadienne unitaire intégrale.

La sagesse de ce *façç* est lumineuse à cause du rapport de la lumière avec Joseph, la puissance imaginative (*al-khayâl*) et la sphère sans étoiles. *Allâh* a donné à Joseph la lumière de la science de l'interprétation, par laquelle il découvrait les vérités essentielles (*haqâ'iq*) du monde des représentations (*mithâl*) et de l'imagination. Celle-ci est la plus intense des lumières par laquelle l'homme saisit les choses. Le *sheikh* traite abondamment de cette question dans de nombreux chapitres des *futûhât*, particulièrement dans le chapitre 360 consacré à la demeure de la sourate « *La lumière* »[626]: « *Lorsqu'on confirme que l'imagination (al-khayâl) avec sa faculté créatrice (sauf d'elle-même) ressemble au Principe divin Créateur, on saura que c'est elle qu'on appelle en vérité l'Homme Universel; il n'y a aucune chose dont la forme est conforme à celle de la forme principielle (çûra haqqiyya) qui soit semblable à l'imagination; elle produit en elle-même tout objet de connaissance à l'exception d'elle-même; et cette relation* [de l'imagination avec les objets de science] *est pareille à celle du Principe divin avec les créatures... Aucun être contingent ne reçoit la forme principielle (çûra al-haqq) à l'exception de la faculté imaginative. Si tu réalises ce que nous disons, tu sauras que cette faculté possède la plénitude de la proximité divine* ».

Quant au rapport de la sphère des tours zodiacales avec la sagesse lumineuse, il découle du fait que celles-ci ne sont déterminées que par la course du soleil, le plus immense aspect de la lumière sensible dans ce bas-monde. C'est grâce à la lumière qu'apparaissent les signes du zodiaque. Ainsi, le *sheikh* dit dans ce *façç: « Mais c'est par Son nom « La lumière » que la saisie a lieu »*[627], et il mentionne plusieurs fois le soleil, la lune et les étoiles grâce auxquels la sphère sans étoiles devient visible et la station de Joseph se manifeste, comme l'indique cette parole de la sourate *yusûf: « J'ai vu onze étoiles, le soleil et la lune se prosterner devant moi »*[628]. Et de même qu'on ne peut saisir la station de l'imagination créatrice (*hadra al-khayâl*) que par l'intermédiaire des formes de la représentation qui en sont l'expression, on ne peut

---

[624] la cinquième partie des *futûhât* est celle des « *condescendances (munâzalât)* » entre *Allâh* et l'être humain (elle comprend 78 chapitres, comme le nombre des lettres isolées ouvrant certaines sourates, bien que contrairement à ce que pensent certains, il n'y a pas de relation entre ces chapitres et les lettres isolées).

[625] Où Ibn Arabi définit ainsi « *l'emprise* » (ou « *la poignée (al-qabda)* »): « *L'emprise, en vérité, c'est Sa Parole: "Allâh embrasse toute chose"* [*cf.* Cor. IV, 126]. *Qui t'embrasse te saisit. L'existence de cette capacité d'enveloppement (ihâta) te prive de toute issue, sinon il n'y a pas d'enveloppement. La forme de ceci, c'est qu'il n'y a rien d'existant (mawjûd) sauf Allâh...* »Et plus loin, sur la lettre *jîm* et les parties de la sphère cosmique: « *Sache que "la poignée" inclut ce qui est sous son emprise selon quatorze sections et cinq principes. C'est de ces quatorze sections que vient la manifestation de la moitié du cercle de la sphère, ce sont quatorze demeures (manzila). Il y en a autant dans le non-manifesté (al-ghayb). Ces sections contiennent toutes les lettres à l'exception de la lettre jîm...* ».

[626] Cor. XXIV.

[627] Trad. Gilis, p. 247.

[628] Cor. XII, 4.

appréhender la sphère sans étoiles que par l'intermédiaire des formes des corps célestes qui se meuvent en-dessous de celle-ci. Comme l'imagination créatrice est un *barzakh* entre les réalités sensibles et les intelligibles (*ma'ânî*), la sphère sans étoiles est un *barzakh* entre le monde de la nature élémentaire et sensible et celui de la nature lumineuse et spirituelle du *malakût*[629]. On peut encore ajouter que l'imagination est perplexité (*hayra*) car les formes de la représentation sont et ne sont pas à la fois; de sorte que la sphère sans étoiles est celle de la perplexité.

Le *sheikh* dit à ce sujet dans la section 16 du chapitre 198 des *futûhât:* « *Ne vois-tu pas comment la sphère sans étoiles s'est manifestée à partir de la perplexité envers le Principe, ses parties restant indéterminées parce qu'elles sont identiques, de la même façon que les noms et les attributs divins ne se distinguent pas du point de vue principiel. Et la perplexité n'apparaît que dans la sphère sans étoiles dont on dit qu'elle contient des "tours" (burûj) zodiacales qui ne sont pas déterminées. Elle est donc disposée sur le mode de la perplexité, tandis que la sphère des étoiles fixes est disposée selon les demeures et sur le mode des indications (dalâlât) relatives aux causes de la perplexité. Les "tours" zodiacales n'ont pu être déterminées que grâce aux demeures des étoiles dont la sphère est disposée selon un aspect indicateur. Ainsi la sphère sans étoiles est un symbole de la transcendance divine, tandis que la sphère des étoiles fixes symbolise l'immanence* ».

La parole du *sheikh*: « *Cette sagesse lumineuse répand sa lumière sur la présence de l'imagination* »[630] peut se comprendre de différentes façons: dans la présence existencielle[631], la sagesse de la sphère des « tours » zodiacales ne se manifeste que par la diffusion de la lumière du soleil pendant sa course dans sa propre sphère. *Allâh* dit: « *Puis nous avons disposé le soleil comme un guide* »[632]; dans la présence humaine, d'ordre individuel[633], cette sagesse dépend de la faculté imaginative de l'être humain, qui est la plus immense des lumières de son être; et dans la présence humaine totale[634], la présence de l'imagination est le plus caractéristique des aspects de l'Homme Universel, car elle est selon la forme parfaite du Principe (*al-haqq*), dans l'existenciation comme dans l'extension. Cet aspect est appelé « *Joseph muhammadien (yusûf al-muhammadî)* ». Quant au « *Joseph jacobite (yusûf al-ya'qûbî)* », sa lumière s'étend jusqu'aux présences conditionnées de l'imagination, et sa spiritualité réside dans le troisième ciel, qui est le pôle du monde des représentations et de l'interprétation dans ce Bas-monde. L'origine de son souffle se trouve dans la sphère sans étoiles. En ce qui concerne la présence divine, cette sagesse revient à la théophanie essentielle, opérée par le Nom divin « *La Lumière* », dans la présence [du Nom divin] « *L'Indépendant* » et le dévoilement (*izhâr*) de ses souffles qui dépendent de « *L'Indépendant, Digne de louanges* ».

---

[629] Suivant la désignation islamique des trois mondes en ordre ascendant: *mulk, jabarût, malakût*, ce dernier est le monde spirituel pur.

[630] Trad. Gilis, p. 243.

[631] C'est-à-dire dans le domaine cosmique de l'Etre manifesté.

[632] Cor. XXV, 45.

[633] Litt. : « *présence humaine partielle (juz'iyya)* », qui désigne l'état humain proprement dit qui est individuel.

[634] Il s'agit cette fois, par opposition à la « présence » précédente, de l'aspect universel de l'état humain en tant qu'état central de notre monde, permettant « *la réalisation parfaite de l'être total* », c'est-à-dire « *la transposition métaphysique de la notion de l'homme individuel* », de sorte que « *la conception de l'« Homme Universel » s'appliquera tout d'abord, et le plus ordinairement, à l'ensemble des états de manifestation; mais on peut encore la rendre plus universelle, dans la plénitude de la vraie acception de ce mot, en l'étendant également aux états de non-manifestation* » (R. Guénon, *Le symbolisme de la croix*, chap. II).

Voici, en résumé, ce que dit le *sheikh* au sujet de la sphère des « tours » zodiacales[635]: « *Le Nom divin « L'Indépendant » a disposé cette sphère, vide de toute trace et ne contenant aucune étoile, identique dans ses parties, et de forme circulaire. C'est à l'intérieur du Piédestal divin (al-kursî)* [situé au-dessus de cette sphère] *que s'effectue son mouvement dont on ne connaît ni début ni fin, contrairement aux sphères célestes qui lui sont inférieures* [et dont le mouvement est connu]*; elle est dépourvue d'extrémité. C'est par son existence que surviennent les jours, les mois et les années. Cependant, ces divisions temporelles sont déterminées dans cette sphère seulement après qu'Allâh ait manifesté (khalaqa) à l'intérieur les signes ('âlamât) qui les distinguent. Cette sphère ne détermine proprement de ces divisions temporelles qu'un jour unique*[636]*, c'est-à-dire une seule révolution déterminée à partir d'en haut par le pied (qadam) du Piédestal divin*[637].

La mesure (qadr) de cette révolution est appelée: un jour. Seul Allâh connaît ce jour à cause de l'identité des parties de cette sphère. Son mouvement initial a commencé au premier degré de la "tour" zodiacale des Gémeaux se trouvant face au pied du Piédestal... Alors se manifeste le premier jour, le dimanche, au terme d'un [premier] *cycle unique* [de la sphère]*...Sa manifestation procède de l'attribut divin (çifa) de l'audition (al-sam'), c'est pourquoi il n'y a rien dans l'univers (al-'âlam) qui n'entende, dans son état de non manifestation, le Commandement divin (al-amr al-ilâhî) exprimé par l'impératif existenciateur: "Sois ! (kun)"...[A l'issue du second cycle se manifeste] le lundi...procédant de l'attribut de la vie (al-hayât),... et il n'y a aucune partie du monde qui ne soit vivante...[La manifestation du mardi vient du troisième cycle et] procède de l'attribut de la vision (al-baçar), et il n'y a rien dans le monde qui ne contemple son Créateur (khâliq), par son œil propre et non par celui de son Créateur. [Du quatrième cycle de la sphère se manifeste] le mercredi dont le mouvement procède de l'attribut de la volonté (al-irâda), et il n'y a rien dans le monde qui ne vise l'exaltation de Celui qui l'a produit (mawjid). [Du cinquième cycle se manifeste] le jeudi...dont le mouvement procède de l'attribut de la Puissance (al-qudra), et il n'y a rien d'existant qui ne soit capable de la louange de Celui qui l'a produit. [Du sixième cycle de la sphère se manifeste] le vendredi...dont le mouvement procède de l'attribut de la Science (al-'ilm), et il n' y a rien dans le monde qui ne connaisse Celui qui l'a existencié, sous le rapport de son essence propre (dhât) et non de celle de son existenciateur... [Du septième cycle se manifeste] le samedi...dont le mouvement procède de l'attribut du Verbe (al-kalâm), et il n'y a rien qui soit qui ne proclame la glorification par la louange de son créateur...* ».

Le temps ne peut dépasser sept jours car les attributs divins matriciels (*ummahât*)[638] sont également au nombre de sept. C'est par le mouvement de cette

[635] *Futûhât*, chap. 198, section 19.

[636] Ce jour universel peut être rapproché du « *jour de brahma (kalpa)* » de la tradition purânique hindoue

[637] Dans la représentation du Trône divin, le symbole de l'assise stable (*istiwâ'*) du Seigneur ou Personne divine est complété par celui du Piédestal (*al-kursî*), la sphère du Piédestal se situant immédiatement au-dessus de la sphère des « tours » zodiacales sur laquelle elle possède donC.-A.ntériorité et préséance (*qidam*). Le Piédestal procède du Trône comme la dualité de l'unité, et ainsi les « *deux pieds (al-qadamayn)* » du Seigneur, posés sur ce Piédestal, déterminent les deux sphères des « tours » et des demeures, comme le paradis et l'enfer dans l'Au-delà. Ici, la simple mention du « *pied du Piédestal (qadam al-kursî)* » s'entend comme du « *pas (qadam)*», par Lequel *Allâh*, le Seigneur sur le Trône, mesure initialement le « *jour unique* » dans la sphère des « tours » zodiacales (cette idée peut être rapprochée du symbolisme des « trois pas de Vishnu » dans la tradition hindoue, par lesquels sont déterminés les trois mondes).

[638] Ce sont en effet ceux-ci, appelés aussi « *attributs de l'Essence (çifât al-dhât)* »: Le Vivant, le Savant, le Puissant, l'Audient, le Voyant, [Celui] doué de Volonté, [Celui] qui parle, qui

sphère que se manifestent les [différents] domaines limités (*ahyâz*) et qu'est fixée l'existence de la substance indivisible et limitée (*al-jawhar al-fard al-mutahayyaz)* : «*...le Verbe unique [du Trône] se dédouble [dans le Piédestal] par les deux pieds tendus qui sont information (khabar) et statut (hukm). Le statut comporte cinq parties: l'obligation (wujûb), l'interdiction (hadr), la permission (ibâha), la recommandation (nadb), l'aversion (karâha). L'information est une partie unique, comprenant ce qui n'entre pas dans une des cinq catégories statutaires. Si on multiplie deux par six, le résultat est douze: six* [parts] *divines et six cosmiques parce que* [conditionnées] *par la forme divine.*

Cette sphère sans étoiles se divise en douze parties...A chacune de ces parties correspond un statut qui trouve son achèvement [quand il atteint] *son but. Puis* [la sphère] *tourne comme passent les jours, de la même façon, perpétuellement... [Ce statut donne pour le Bélier 12000 ans]...Ensuite* [la période] *diminue suivant* [la succession des] *[« tours » zodiacales] en perdant 1000 ans* [à chaque cycle]*, jusqu'au dernier qui est le Poisson [dont la période est de 1000 ans]* »[639]. La durée totale du cycle est de 78000 ans. Le mouvement cyclique se renouvelle bien que « *le moteur soit essentiellement immobile*[640]*, le renouvellement ne concernant que le mouvement* [de la sphère] *qui ne se reproduit jamais à l'identique mais analogiquement*[641]*... Cette sphère est le toit du paradis, et son mouvement engendre tout ce qui se forme dans le paradis. Son organisation est perpétuelle, et le paradis est perpétuel dans son essence. Aucune douleur ni peine ne viendra troubler sa félicité* ».

Dans cette sphère régie par la Nature (*al-tabî'a*)[642], se manifestent quatre triades, composées chacune de trois « tours » zodiacales, respectivement de type igné, terrestre, aérien, aqueux: « *Chaque « tour » zodiacale comprend trois aspects* » dont le nombre total est 36. Elle est régie par un ange sublime qui maîtrise l'exécution du commandement qu'*Allâh* y a révélé. A l'ange du Bélier: « *Le louangeur (al-hâmid)* » revient la clé des qualités (*çifât*) et des contingences (*a'râd*); Au Taureau, [dont l'ange est]: « *L'inébranlable (al-thâbit)* », la clé de la création (*khalq*) du Paradis et de l'enfer, la Géhenne et tout ce qu'elle contient étant produite par son mouvement; Aux Gémeaux, l'ange: « *Celui qui passe (al-jâyiz)* », la clé de la création des minéraux, et au début du onzième degré [qui en procède] s'achève le Jour de la Résurrection, les gens du Paradis et ceux de l'enfer y habitant pour toujours; et au Cancer, l'ange: « *qui conduit (al-sâ'iq)*», la clé de la création de ce Bas-monde; et au Lion, l'ange: « *la clé (al-iqlîd)*», la clé de la création de l'Au-delà, le paradis étant produit à son lever; à la Vierge, l'ange: « *le gardien (al-sâdin)* [du sanctuaire] », la maîtrise des corps humains, l'homme étant produit à son lever[643]; tandis que le monde intermédiaire (*al-barzakh*) revient à la Balance, [régie par l'ange:] « *qui accorde généreusement (al-mânih)* », et qui possède la clé de la création du temps,

commandent ici les révolutions de la sphère produisant les jours de la semaine. Ces révolutions sont aussi celles des sept planètes.

[639] *Cf.* T. Burckhardt , *Clé spirituelle..., op.cit.*, chap. V.

[640] *Cf.* le Moteur immobile de la cosmologie aristotélicienne.

[641] Chaque cycle est ainsi une spire du « *vortex sphérique universel* » (R. Guénon, *Le symbolisme de la croix*, chap. XIX, *sqq.*).

[642] *al-tabî'a* est la « *nature manifestée* » (R. Guénon), la « *nature cosmique* » (M. Vâlsan). Elle correspond encore à la *materia secunda* et à la *natura naturata* scolastiques, dans la mesure où, suivant le sens étymologique du mot (*tab'* signifiant « *empreinte, marque* », elle désigne la réceptivité de la substance conditionnée par les formes qu'elle contient toutes virtuellement. Ibn Arabi l'appelle « *la grande mère supérieure (al-umm al-'âliya al-kubrâ) du monde dont il ne voit que les effets (âthâr) et non l'essence ('ayn)* » (*fut.*, chap. 510) [*cf.* W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New-York, 1989, p. 139, *sqq.*]. Dans les *fuçûç* (Verbe de Jésus), « *l'essence de la nature ('ayn al-tabî'a)* » est identifiée au « *souffle divin (al-nafas al-ilâhî)* [qui] *reçoit les formes du monde* » (trad. Gilis, p. 409).

[643] Le début du cycle humain est associé au signe de la Vierge tandis que le début du temps cyclique (*al-zamân*) correspond au signe de la Balance.

des états et des transformations; au Scorpion, l'ange: « *qui est juste (al-'âdil)* », la clé de la création des végétaux; Au Sagittaire, l'ange: « *qui se tient droit (al-qâ'im)* », la maîtrise des corps lumineux et ténébreux, et celle du feu, à son lever étant produits les *jinn*; au Capricorne, l'ange nommé: « *le contraignant (al-jâbir)* », la clé de la création de la nuit et du jour; au Verseau, l'ange: « *qui subsiste en permanence (al-dâ'im)* », la clé de la production des esprits; au Poisson, l'ange: « *celui qui préserve (al-hâfiz)* », la maîtrise des corps animaux. Ceux qui gouvernent le châtiment des gens du feu sont: « *celui qui se tient droit, la clé, le louangeur, l'inébranlable, le gardien, le contraignant* », l'ange *mâlik* étant « *le trésorier (al-khâzin)* »; les six restants: « *celui qui passe, celui qui conduit, celui qui accorde généreusement, celui qui est juste, celui qui subsiste en permanence, celui qui décroît, celui qui préserve (al-hâfiz)* » sont ensemble du côté des gens du Paradis dont l'ange *ridwân* est le trésorier...Dans le chapitre 361 des *futûhât*, dépendant de la sourate « *Les croyants* »[644], le *sheikh* explique en détail les influences des « tours » zodiacales sur l'Homme Universel et l'homme animal.

Le propos du *sheikh* à la fin de ce *façç* au sujet de l'unité pure (*al-ahadiyya*) introduit le *façç* [suivant] de la sagesse de l'Unité dans un verbe de Hûd. Et il conclut en disant: « *Nous t'avons éclairé le chemin, vois maintenant !* »[645], faisant allusion par là à la parole de Hûd: « *Certes mon Seigneur est sur une voie droite* »[646]; le mot: « *vois ! (unzur)* » renvoie à la sphère du *façç* de Hûd, c'est-à-dire le ciel des étoiles fixes qui n'est perçu que par la vision de ses lumières. Du fait que la sourate « *La purification* »[647] est en adéquation avec les notions de transcendance, d'unité et d'indépendance principielle (*ghinâ dhâtî*), ce que confirme tous les mots qu'elle contient, le *sheikh* en fait le commentaire dans le présent *façç*[648] et appelle sa demeure, dans le chapitre 272 des *futûhât*, « *la demeure de la transcendance de la doctrine de l'unicité (tawhîd)* ». Il montre que ce *façç* dérive de cette sourate ainsi que du Nom divin « *l'Indépendant* » et dit: « *Il est l'Unique qui transcende ces qualifications (nu'ût). Il est Indépendant de ces dernières comme Il l'est de nous. Le Vrai principiel n'a d'autre lignage (nasab) que cette sourate* »[649].

[644] Cor. XXIII.
[645] Trad. Gilis, p. 254.
[646] Cor. XI, 56.
[647] Cor. CXII.
[648] Trad. Gilis, p. 252.
[649] *ibidem*, p. 253.

HUITIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE SPIRITUELLE (*rûhiyya*) DANS UN VERBE DE JACOB
DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI REMERCIE (al-shakûr)* », DE LA SPHÈRE DU PIEDESTAL (*al-kursî*), DE LA LETTRE *kâf* (ك) ET DE LA DEMEURE « *LE NEZ DU LION (al-nathra)* »[650] DANS LA TOUR ZODIACALE DU CANCER

Les Noms divins « *L'Indépendant (al-ghanî)* » et « *le louangé (al-hamîd)* »[651] sont associés dans le Coran, comme dans le verset: « *...Lui, Allâh, est l'Indépendant Digne de louange* »[652]. « *L'Indépendant* », en tant que dispensateur de tout bien (*al-mughnî*), est objet de louange (*hamd*) et de remerciement (*shukr*). La manifestation du nom « *L'indépendant* » implique celle du nom « *Celui qui remercie, Le reconnaissant* », c'est-à-dire celui qui est louangé en tout état, dans le bien comme dans le mal. Il s'ensuit que ce nom régit la production du degré de manifestation du principe de toute dualité (*thunâ'iyya*) dans ce bas-monde (*al-dunyâ*), c'est-à-dire [le lieu de la polarisation du verbe divin] le Piédestal (*al-kursî*) où descendent les deux pieds. C'est le huitième degré, et le chiffre 8 est le cube de 2 [8= 2^3]. C'est le degré de la parité (*izdiwâj*) dans tous les degrés: la dualité des essences dans la dualité des qualités, et celle-ci dans la dualité des actes[653]. De même qu'à l'unique correspond l'immutabilité (*al-thubût*), le changement (*al-taghayyur*) se rapporte à la dualité. La substance (*jawhar*) est immuable, seule change sa forme (*shakl*)[654]. C'est pourquoi le degré du Piédestal intervient dans le changement des formes.

Le *sheikh* traite de cette question dans son traité *'uqlat al-mustawfiz:* « *Allâh fait tourner cette autre sphère qu'Il appelle " le Piédestal ". Celui-ci se trouve à l'intérieur de* [la sphère du] *Trône comme un anneau projeté dans un désert terrestre. Il a produit entre ces deux sphères le monde de la " Poussière primordiale (al-habâ') " et peuplé d'anges régisseurs (mudabbirât) le Piédestal dont il a fait la demeure de l'ange Mikaël. Les " deux pieds " descendent jusqu'à* [ce Piédestal]. *Le verbe (al-kalima) est unique* [au degré] *du Trône parce que celui-ci marque le commencement du monde de la composition ('âlam al-tarkîb), tandis qu'il apparaît sous un double rapport (nisbatân) au Piédestal qui est la deuxième sphère dans laquelle il se divise. De là vient l'appellation: " deux pieds ". De même que* [le verbe], *bien qu'il soit unique, se polarise dans* [les dualités du] *commandement et de l'interdiction, de l'information et de l'inquisition. Les formes étranges (al-ashkâl al-gharîba) dans le monde élémentaire*[655] *viennent de ces deux sphères. C'est aussi de ces dernières que procèdent les miracles*[656] *sans exception, lesquels font partie des*

[650] *al-nathra* est le nom donné à une ou plusieurs étoiles dites « *nez du lion* » (*cf.* dict. *lisân al-'arab*).
[651] *al-hamîd:* « *Celui qui louange, Le louangé, Celui qui est digne de louange...* »; de même *al-shakûr:* « *Celui qui remercie, Le Reconnaissant* ».
[652] Cor. XXXV, 15.
[653] Cette triade est celle des trois mondes: celui des « *essences (dhawât)* », celui des « *qualités (çifât)* » et celui des « *actes (af'âl)* », qui s'intègrent hiérarchiquement dans la dualité régissant la manifestation universelle.
[654] *shakl* est plutôt l'aspect manifesté et passif de la forme d'une chose, en tant que limitation et conformité à son essence, par opposition à *çûra* qui correspond à son aspect intelligible, actif et positif.
[655] Ces « *formes étranges (gharîba)* » sont des possibilités de manifestation qui ne sont pas conformes aux lois naturelles. Elles appartiennent cependant au monde la Nature (*al-tabî'a*) dont les productions sont des modifications des éléments (*arkân*): air, feu, eau, terre.
[656] *Kharq al-'awâ'id;* ces « *convenances* » ou « *habitudes* » (*'awâ'id*) s'entendent des contraintes et des lois naturelles qui régissent le monde formel et physique, aussi bien que des « habitudes » que sont les multiples conditionnements, principalement psychiques, de

formes étranges [aux lois de la nature] *dont le principe est ignoré bien qu'il soit ainsi* [que nous le disons]. *Elles se manifestent dans deux ordres de réalité ('alâmayn): le monde de l'imagination ('âlam al-khayâl), comme dans le verset coranique: « ...il s'imagina, à cause de leur magie, qu'ils se déplaçaient »*[657]*, et le monde des réalités spirituelles ('âlam al-haqîqa) et des évènements surnaturels (karâmât).*

Bien peu parmi les gens de la voie et des maîtres en astronomie et en observations astrales peuvent définir ou atteindre ces deux sphères, à l'exception des afrâd[658]*. Lorsqu'ils voient des formes manifestes qui ne sont pas conformes à l'ordre de la nature (al-tabî'a), ils rapportent l'événement à une forme étrange située dans la sphère d'où il procède, et qui n'obéit pas au principe d'analogie (qiyâs). Les propriétés des choses proviennent de ces deux sphères. Elles constituent l'aspect ignoré de la nature. Ils disent ainsi: "Il agit selon une propriété* [inhérente à la chose]*...". S'ils pouvaient saisir le mouvement de ces deux sphères, ils n'ignoreraient rien de ce qui est dans le monde ».*

C'est pourquoi le *sheikh* parle dans ce *façç* de la nature et de ses marques, du médecin qui est à son service, des lois et de leur rupture[659], de leur suspension et de l'analogie dans leur récurrence, le Piédestal étant à la source de tout cela. D'autre part, le support de manifestation extérieur et sensible du Piédestal est constitué par la sphère des demeures dans ce bas-monde, et par le mur des limbes (*al-a'râf*)[660] dans l'au-delà, qui possède un aspect supérieur faisant face au paradis et à l'endroit où repose le pied de la véracité (*çidq*) et de la félicité (*sa'âda*), et un aspect inférieur faisant face à la Géhenne et à l'endroit où repose le pied de la contrainte (*jabr*) et de la souffrance. Le côté paradisiaque se rapporte à la santé et à la vigueur, et le côté infernal à la maladie et à la douleur. Les souffrances se produisent dans le monde de la composition substantielle (*al-tarkîb al-'unçûrî*) et non dans celui de la nature spirituelle située au-delà de la sphère des demeures. La Nature est caractérisée par la substance depuis la sphère des demeures jusqu'au degré le plus inférieur. Au-dessous du Piédestal se manifestent la souffrance et les maux tant physiques que psychiques, dans ce bas-monde comme dans l'au-delà. Ainsi le *sheikh* parle des souffrances et des tourments comme de la santé et du bien-être dans la section 18 du chapitre 198 des *futûhât*.

La sphère des demeures dans son aspect apparent, ou le Piédestal dans son aspect caché, est le support de manifestation cosmique de la « *poignée* » divine (*al-*

---

l'existence humaine. La « *rupture (kharq)* » de l'ordre naturel qui se manifeste notamment dans les miracles et les *karâmât*, évènements extraordinaires dont témoignent les initiés (*awliyâ'*) dans certaines circonstances, est une application contingente de leur état de réalisation spirituel. Du point de vue initiatique, le *kharq al-'awâ'id* est le signe de la purification de l'être qui échappe à l'emprise du « courant des formes ». C'est pourquoi son principe est ici « localisé » dans les deux sphères supérieures qui marquent la limite (*barzakh*) entre le principe de la manifestation, représenté par le Trône céleste, et les polarités cosmiques, représentées par les « deux pieds » du Piédestal, entre lesquelles elle se déploie. Cette rupture de l'ordre naturel est directement liée à l'impermanence du monde manifesté qui est exprimée dans la tradition islamique par la notion de « *renouvellement de la création (tajdîd al-khalq)* », dont Ibn Arabi donne une explication, à propos de la translation du trône de la reine de Saba, dans le chapitre des *fuçûç* consacré au verbe de Salomon (*cf.* trad. Gilis, pp. 447-448), ainsi que dans le chapitre du verbe de Shu'ayb (*cf.* trad. Gilis, pp. 324-326).

657 Cor. XX, 66.

658 *Cf.* chapitre du 28e degré consacré au verbe sigillaire.

659 *Cf.* trad. Gilis, pp. 229-230, le terme arabe *'âda* ayant le sens d'« *usage, convenance* », mais signifiant aussi « *ce qui revient, retourne* ».

660 Le « *mur (sûr)* » des Limbes sépare les demeures paradisiaques des demeures infernales [note de l'auteur] (*cf. fut.*, chap. 25).

qabdâ al-ilâhiyya) dont parle le *sheikh* dans sa réponse à la question 120 du questionnaire de Tirmidhî. Ce qui subit l'emprise, c'est ce qui est conditionné. C'est pourquoi le *sheikh* parle encore du conditionnement (*taqyîd*) en disant que la voie traditionnelle (*al-dîn*) est assujettissement à la Loi sacrée (*al-shar'*) pour celui qui est tenu d'en respecter les règles (*al-mukallaf*), qu'il s'y conforme convenablement ou qu'il s'y oppose[661]. Il n'est ici question que de la Loi sacrée et de la voie traditionnelle car le *sheikh* dit souvent dans les *futûhât* que les formes traditionnelles ont leur source dans le Piédestal divin; ainsi, par exemple dans le chapitre 58: « *La station du message divin (al-risâla) est au degré du Piédestal. Telle est sa station (maqâm) et celle de la prophétie légiférante...Car c'est à partir du Piédestal que le Verbe divin (al-kalima) se différencie en notification (khabar) et statut (hukm)* ». C'est pour la même raison que le *sheikh* aborde à la fin de ce *façç* la question des envoyés divins (*rusul*) et de leurs héritiers (*waratha*)[662] qui sont au service du Commandement et de l'interdiction divins descendus tous deux depuis le Piédestal.

La première parole du chapitre se rapporte au degré du Piédestal dans la mesure où elle fait mention de sa dualité et du conditionnement par la forme (*shakl*): « *La voie traditionnelle est de deux sortes* ». Car elle est conditionnement (*taqyîd*) et assujettissement (*inqiyâd*). « *Le lien (qayd)* » c'est le « *shakl* »[663], et de cette notion on tire le mot *shikâl* désignant l'entrave qui retient le pied de l'animal. C'est pourquoi l'application des normes traditionnelles (*dîn*) apparaît dans l'état de rêve sous la forme d'un lien. Les mots qui dénotent la dualité sont nombreux dans ce chapitre; ainsi: « *la voie traditionnelle est de deux sortes; Loi sacrée divine / loi humaine (namûs); conformité / opposition; permission / interdiction; facile / difficile; apparent / caché; agréable /pénible; le bien comme rétribution / le mal comme châtiment; l'identité dans les deux*[664]*; la maladie / la santé; serviteur de la Nature / serviteur de l'ordre divin* ».

Dans la section 19 du chapitre 198 des *futûhât*, Ibn Arabi traite du rapport du Piédestal avec la sphère des demeures: « *C'est à cause de l'action de* [la polarisation du verbe représentée par] *ces "deux pieds" dans cette sphère* [du Piédestal] *que se manifestent dans le monde tous les couples de dualités, selon la prédétermination du « Glorieux (al-'azîz) » relative à l'existence du statut des deux agents de la nature: le chaud et le froid, des deux puissances de l'âme (al-nafs) [c'est-à-dire celle de connaissance et celle d'action], des deux faces de l'intellect (al-'aql) [à savoir l'approche et le retrait, dans l'analyse et la synthèse], des deux lettres de la parole divine: "sois ! (kun)", des deux attributs divins dans la parole: "rien n'est semblable à Lui...", qui est une qualité première,* [et dans la parole:]*"...et Il est l'Audient, le Voyant"*[665]*, qui est une autre qualité. Qui l'exalte dans la transcendance* [le fait suivant la parole]: *"rien n'est semblable à Lui"; qui le connaît dans l'immanence* [le fait en vertu de]: *" et Il est l'Audient, le Voyant". L'invisible (ghayb) se rapporte à la transcendance (tanzîh) et le visible (shahâda) à l'immanence (tashbîh)* ».

Et dans ce même chapitre 198 des *futûhât*, à la section 18 consacrée au Piédestal, il dit encore: « *Tu ne connais les jouissances de la félicité que par ses contraires. Ne vois-tu pas que le Vrai principiel s'est qualifié Lui-même, selon la tradition (sunna) de Ses envoyés, par la colère et la satisfaction. C'est de ces deux réalités essentielles que procède l'acquisition de sciences relatives à des saveurs externes, comme les nourritures et d'autres choses du même genre, ou internes,*

---

661 *Cf.* trad. Gilis, p. 227.

662 *ibidem*, p. 232.

663 La forme en tant que limitation.

664 *Cf.* trad. Gilis p. 230.

665 Cor. XLII, 11.

telles que les douleurs de l'affliction et de la tristesse qui, malgré la santé des membres du corps, résultent de toute cause seconde conduisant à la souffrance.

Vois comme cela est curieux. L'immutabilité du Trône est celle de la Grâce (rahma)[666] *qui s'étend à toute chose, possédant éminemment la qualité d'enveloppement (ihâta), et constituant le principe du souffle rahmânien (al-nafas al-rahmânî)*[667] *par lequel Allâh soulage toute oppression (karb) éprouvée par ses créatures. Le principe du resserrement qui se produit effectivement dans le monde est dans la "poignée" divine. Tout ce qui subit une emprise est limité, et tout ce qui est limité est en état de rétention. L'être humain, étant produit selon la forme* [divine], *ne supporte pas le confinement (tahjîr). Allâh l'a soulagé au moyen de ce souffle rahmânien de cette épreuve, de la même façon qu'Il l'a soulagé du régime de l'amour par lequel le souffle divin s'est qualifié dans Sa parole: "J'ai aimé être connu..."*[668]*. Il s'est manifesté dans le souffle rahmânien. Cette insufflation (tanaffus) divine est l'essence (al-'ayn) de l'existence du monde et le monde l'a connu comme Il a voulu. Quant à l'essence du monde, c'est l'essence de la rahma, rien d'autre. Concentre ton cœur* [et réalise que] *le monde ne peut être une rahma pour le Principe s'Il le voue à la souffrance perpétuelle. Allâh est plus noble et plus digne que cela. Vois comme est étonnant ce qui découle de la station du Piédestal relativement à la division du Verbe divin. Principe et manifestation apparaissent et ne se distingueraient pas sans le Piédestal où sont placés les "deux pieds", selon ce que transmet la tradition (khabar). De ce Nom divin, c'est-à-dire "Celui qui remercie", la lettre kâf est engendrée dans le souffle humain, et la demeure appelée "al-nathra" dans la sphère des mansions* ».

La valeur numérique de la lettre *kâf* est 20, soit 10 x 2, les dizaines représentant le deuxième des rangs numériques venant après celui des unités, et correspond à la dualité du Piédestal.

Al-nathra est une sorte de diffusion[669]; en l'occurrence il s'agit de la diffusion de ce qui est contracté [dans la « *poignée* » divine] qui est la source (*'ayn*) de ce souffle *rahmânien* comme celle du langage émis par le souffle humain. Ce que nous avons mentionné à ce sujet découle du rapport du degré du Piédestal et de son aspect extérieur, c'est-à-dire la sphère des demeures, avec le langage et les lettres qui procèdent du Nom divin « *Celui qui remercie* » en tant qu'aspect du Verbe divin.

Le *sheikh* dit dans le traité *'uqlat al-mustawfiz* au sujet de la sphère des demeures: « *Cette sphère est celle des lettres. De là elles sont produites dans le monde des corps physiques (ajsâm) à raison de 28 demeures et de 28 lettres, suivant l'ordre régi par leur point d'articulation. Cependant certaines lettres, chez l'être humain comme chez les animaux, échappent à cette règle, leur nombre correspondant aux parties restantes*[670]*, selon un rapport régulier, de sorte que ce qui leur correspond dans l'être humain reste fixe, sans accroissement ou diminution.*

[666] La *rahma* est ici le déploiement de la puissance matricielle (contenue dans la possibilité principielle ou divine). Sur ce terme voir *supra* la 1ere partie.
[667] *ibidem.*
[668] Célèbre *hadîth qudsî:* « *J'étais un trésor caché, J'ai aimé* [ou: « *J'ai voulu* »] *être connu. Et J'ai produit le monde* ».
[669] Le mot *nathra*, qui sert à désigner l'une des mansions lunaires, est dérivé de la racine *NaTHa Ra* qui a le sens de: « *disperser, disséminer* ».
[670] D'après Ibn Arabi (*Cf. futûhât*, chap. 198, section 20; *supra*, chapitre sur le verbe de Hûd), la sphère des étoiles fixes (ou sphère des demeures) comprend 1021 formes, auxquelles s'ajoutent les 7 planètes définissant les cieux planétaires, pour obtenir un total de 1028 formes qui en constituent autant de parties (*aqsâm*). D'autre part, le souffle *rahmânien* se répand dans les trois mondes selon ses 28 déterminations universelles. Aux 28 degrés de l'Etre (*marâtib al-wujûd*), correspondent d'abord 28 noms dans la sphère du Verbe divin, puis les 28 demeures qui divisent la sphère cosmique, enfin les 28 lettres de l'alphabet arabe qui sont l'expression du souffle *rahmânien* dans le monde humain et animal. Les « *parties*

Telles sont les lettres entre le bâ' et le fâ', celles entre le jîm et le shîn, et le groupe des lettres nasales. C'est la même chose chez les animaux. Des savants m'ont dit au sujet d'un élève de Ja'far al-çâdiq qu'il avait pu ainsi énumérer jusqu'à 77 lettres dans le règne animal. ».

Cet aspect relatif au langage dans ce degré [de la sphère des demeures] se rapporte directement aux [différentes formes traditionnelles représentées par les] lois sacrées (*sharâ'i'*) descendues depuis le Piédestal, puisqu'une loi sacrée [en général] n'est rien d'autre qu'un discours divin délivré aux êtres responsables (*al-mukallafîn*), par lequel *Allâh* éloigne d'eux la restriction caractéristique de l'ignorance et les ténèbres du mal. C'est pourquoi le *sheikh* rapporte la sagesse de ce *façç* à l'esprit (*al-rûh*) suivant la parole coranique: « *C'est ainsi que Nous t'avons révélé un esprit procédant de Notre ordre...* »[671]. Le Coran dit aussi: « *Il fait descendre les anges par un esprit procédant de Son ordre sur celui qu'Il veut de Ses serviteurs...* »[672]; et : « *Et avec lui* [le Coran] *est descendu l'esprit fidèle sur ton cœur afin que tu sois de ceux qui avertissent* »[673]; et encore: « *...Il projette l'esprit procédant de Son ordre sur celui qu'Il veut de Ses serviteurs pour qu'il avertisse du jour de la rencontre* »[674]. Dans ces versets, comme dans d'autres, l'esprit de la révélation descendante est en rapport avec l'ordre (*al-amr*) et l'avertissement (*indhâr*) qui sont des caractéristiques de l'institution d'une Loi sacrée prenant leur source dans le Piédestal.

C'est en vertu de la relation ce degré [de manifestation] avec l'esprit, la voie traditionnelle (*dîn*) et la dualité, que le *sheikh* rapporte son verbe au prophète Jacob. *Allâh* a rattaché son nom à l'idée de voie traditionnelle, lié son état spirituel à l'esprit, manifesté en lui la contraction (*qabd*) et l'expansion (*bast*) tant dans l'ordre sensible qu'intelligible. Il a connu la tristesse et devint aveugle à la suite de la perte de Joseph, puis se réjouit en retrouvant la vue, et fut élevé jusqu'au Trône royal lorsqu'il le retrouva. Le Très-Haut dit: « *C'est ce qu'Abraham recommanda à ses enfants, comme le fit Jacob: "mes enfants, Allâh a choisi pour vous la voie traditionnelle. Ne mourez pas sans être soumis (muslim)* »[675]. Le Très-Haut parle de lui alors qu'il s'adresse à ses fils: « *...Ne désespérez pas de la Grâce divine (rawh Allâh), seuls les incroyants désespèrent de la grâce divine* »[676], et aussi: « *Quand la caravane se retira, leur père leur dit: "Je sens l'odeur de Joseph, bien que vous pensiez que je divague"* »[677]. Il sentit, alors qu'il était en Canaan, l'odeur (*rîh*) de Joseph [qui émanait de sa tunique] en Egypte. Le pouvoir de goûter les souffles au moyen de l'odorat fait partie de certaines qualités propres aux esprits, selon la parole du prophète Muhammad: «*Les esprits se sentent de la même façon que se sentent les chevaux* ».

Le *sheikh* indique un autre rapport entre Jacob et ce degré centré sur la notion des deux pieds [du Piédestal] en disant: « *Ainsi tu connais celui qui est dans un état de jouissance et celui qui est dans un état de douleur, comme ce qui succède à un état*

restantes (mâ baqiya min al-aqsâm) », auxquelles le *sheikh* fait allusion ici, au nombre de 1000, sont celles qui restent quand ces 28 parties sont retirées du total (1028 - 28 = 1000). Le nombre 1000 marque la limite des degrés numériques comme celle des mondes, suivant une autre indication (*ibidem*, section 11): « *...la limite* [de la diversité] *du monde, que nous avons vue par dévoilement, est 1000, pas davantage...* » [note de l'auteur]. Sur le nombre 1021, voir aussi *infra*, 4e partie.
[671] Cor. XLII, 52.
[672] Cor. XVI, 2.
[673] Cor. XXVI, 193-194.
[674] Cor. XL, 15.
[675] Cor. II, 132.
[676] Cor. XII, 87.
[677] Cor. XII, 94.

donné et qu'on appelle rétribution [des actes][678], *terme qui s'applique au bien comme au mal, sauf que dans le premier cas on dit:« récompense (thawâb) », et dans l'autre « châtiment ('iqâb) »*[679]. Le nom le plus adéquat pour désigner la rétribution c'est celui de Jacob (*ya'qûb*). Dans le chapitre 14 des *futûhât*, le *sheikh* l'appelle « *celui qui vient ensuite, le successeur (al-'âqib)* », ce qui correspond également aux « *finalités de la louange ('awâqib al-thanâ')* », c'est-à-dire à la signification du nom « *Celui qui remercie* », louangé dans tout état, Nom divin assigné à la production de ce degré. *Allâh* a donné sa bénédiction à Jacob dans sa descendance (*'aqib*) parce qu'il a réalisé le remerciement et la reconnaissance nécessitant un surcroît[680]. [Les juifs] portent son nom: « *les fils d'Israël* », car Israël c'est Jacob.

A la fin du *façç*, le *sheikh* se réfère [à la parole du *hadîth*]: « *Hûd...m'a blanchi les cheveux* » parce que c'est à la sourate de Hûd que se rapporte la sphère des demeures, qui est l'aspect sensible du Piédestal, comme on l'a expliqué plus haut, en vertu de la correspondance de ce degré avec ce que le Coran appelle « *l'âge le plus vil (ardhal al-'umur)* ». Et lui correspond en mode spatial le monde substantiel qui se tient en-dessous de la sphère des demeures et auquel le *sheikh* fait allusion dans sa réponse à la première question du questionnaire de Tirmidhî: « *Celui qui dépend des engendrés naturels (al-muwalladât al-tabî'iya) se diversifie et subit leurs transmutations (istihâlât). Il est ce qu'on appelle* [dans le Coran] *" l'âge le plus vil parce qu'il ne sait plus rien après avoir su "*[681]. *Les substances (mawâdd)* [issues de ces engendrés] *dont la science lui est accordée sont des transmutations. La science qui s'y rattache est régie par la nature* ». C'est à cause du rapport de « *l'âge le plus vil* » avec la maladie, la mort et Jacob, qu'on voit le *sheikh* caractériser le titre d'un chapitre de son *kitâb al-'abâdila*[682] de la façon suivante: « *'abd-Allâh fils de Ya'qûb, fils du serviteur de "Celui qui fait mourir (al-mumît)"* ». Mais dans la mesure où l'un des pieds du Piédestal est celui de la vie permanente dans le paradis, sur la face supérieure des limbes (*al-a'râf*), là où se trouvent le souffle de vie (*al-rûh*) et les plantes aromatiques (*al-rayhân*), un autre chapitre a pour titre: « *'abd-Allâh fils de Ya'qûb, fils du serviteur du "Subsistant (al-bâqî)"* ».

Considérons comment Jacob est associé au couple mort-subsistance, grâce à la provision qu'il a reçue de « *Celui qui remercie* » au degré du Piédestal pourvu des deux pieds...et comment douze enfants lui ont succédé. L'un d'entre eux est Joseph, et de la même façon, la sphère des tours zodiacales, qui succède au degré du Piédestal, lui est attribuée ainsi que le *façç* suivant auquel introduit le *sheikh* en mentionnant les effets de la Nature à la fin de ce chapitre relatif à Jacob. Car les effets de la Nature se manifestent en premier lieu dans les tours des signes zodiacaux qui sont [régis par les couples de qualités élémentaires] par groupes de trois dans l'ordre suivant bien connu: chaud et humide, froid et sec, froid et humide, froid et sec.

---

[678] Ibn Arabi utilise ici, pour exprimer l'idée de rétribution deux mots arabes: *'iqâb* et *'uqûba* qui sont dérivés, comme le nom de Jacob (*ya'qûb*), d'une même racine verbale (*'aQaBa*) dont le sens est: « *suivre, succéder, venir ensuite, revenir...* ».

[679] *Cf.* trad. Gilis, p. 228.

[680] Il s'agit d'un surcroît de dévotion.

[681] Cor. XVI, 70 (*cf.* aussi XII, 5): « *Allâh vous a donné forme puis vous a fait prospérer; parmi vous, certains sont renvoyés à l'âge le plus vil afin qu'après avoir su ils ne sachent plus rien; Allâh est le Savant, le Puissant* ».

[682] *Cf. supra* 1ere partie, p. 20.

SEPTIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE ÉLEVÉE (*'aliyya*) DANS UN VERBE D'ISMAËL

DÉPENDANT DU NOM « *CELUI QUI ENGLOBE (al-muhît)* », DE LA SPHÈRE DU TRÔNE (*al-'arsh*), DE LA LETTRE *qâf* (ق) ET DE LA DEMEURE « *la coudée (al-dhirâ')* » DANS LA TOUR ZODIACALE DES GÉMEAUX

La plénitude du remerciement est l'incapacité à remercier suivant la parole coranique: « *Si vous comptiez les bienfaits d'Allâh vous ne pourriez les dénombrer* »[683]. Le Nom divin « *Celui qui englobe, intègre (al-muhît)* »[684] est apparenté à l'idée de décompte, suivant ce que dit le *sheikh* dans le passage du chapitre 558 des *futûhât* consacré à la présence spirituelle (*hadra*) du Nom divin: « *Celui qui dénombre (al-muhçî)* ». Le Très-Haut dit dans le Coran, en associant ces deux noms: « *...Il englobe tout ce qui les concerne et dénombre toute chose en comptant* »[685]. La limite du remerciement de la part de l'être conditionné (*makhlûq*) est son impossibilité à tout englober ou contenir (*ihâta*) suivant cette autre parole: « *...Allâh englobe toute chose* »[686]. Le Nom divin « *Celui qui remercie* » implique nécessairement la manifestation du nom « *Celui qui englobe* » qui intervient au septième degré régissant la production du Trône enveloppant, qui est le siège d'*al-rahmân*. C'est le plus élevé des corps lumineux et c'est pourquoi sa sagesse est dite « *élevée* », de sorte que le *sheikh* 'Abd-al-Karîm al-Jîlî le place au plus haut des degrés de l'Univers (*al-kawn*) dans sa totalité: « *Par celui qui nous a donné le dévoilement au sujet du Trône en faisant descendre* [son idée] *au niveau de l'expression formelle, nous disons que c'est la sphère qui englobe toutes les sphères intelligibles et formelles. La surface de cette sphère est le lieu de la rahmaniyya, et l'ipséité même (nafs al-huwiyya) de cette sphère est ce qui est absolument (mutlaq al-wujûd)*[687] *qu'il soit non-manifesté (ghaybiyyan) ou conditionné (hukmiyyan).*

---

[683] Cor. XIV, 34.

[684] *Al-muhît* porte l'idée d'englober, intégrer, contenir, entourer toute chose.

[685] Cor. LXXII, 28.

[686] Cor. IV, 126.

[687] *al-wujûd*, qui désigne normalement l'Etre ou la manifestation universelle, est aussi, quand il est envisagé absolument (*mutlaqan*) par transposition métaphysique, une expression de la Possibilité universelle. On distingue alors, du côté principiel, la réalité totale ou absolue (*al-wujûd al-mutlaq*), et du côté manifesté, la réalité conditionnée (*al-wujûd al-muqayyad*), ces deux aspects étant unis et séparés à la fois par la réalité centrale et intermédiaire (*barzakh*) appelée « *réalité du Principe (wujûd al-haqq)* » ou encore « *l'Etre nécessaire (wâjib al-wujûd)* » (ce principe central reçoit de nombreux noms qui sont ceux de la « *réalité muhammadienne (al-haqîqa al-muhammadiyya)* »). L'Emir 'Abd-al-Qâdir indique d'autre part: « *al-wujûd présente deux aspects extérieur (zâhir) et intérieur (bâtin); l'aspect intérieur d'al-wujûd, c'est le Principe absolument inconditionné (al-ghayb al-mutlaq) qui n'a pas de nom et qui n'est pas qualifié (lâ yûçaf); l'aspect extérieur d' al-wujûd est la manifestation (zuhûr) d' al-wujûd al-haqq* [la détermination principielle de l'Etre pur] *par les possibilités de manifestation* [litt.: « *les essences des possibilités (a'yân al-mumkinât)* »], *je veux dire leurs statuts et leurs qualités; c'est l'Etre conditionné (al-wujûd al-idhâfi) par les possibilités* » (*kitâb al-mawâqif*, 89). Cette distinction entre deux aspects complémentaires d'*al-wujûd* est la même que celle établie par R. Guénon entre les aspects supérieur et inférieur de *mâyâ*, la *shakti* de *brahma:* « « *Pour l'ésotérisme islamique aussi, l'Unité, considérée en tant qu'elle contient tous les aspects de la Divinité (Asrâr rabbâniyya ou " mystères dominicaux "), " est de l'absolu la surface réverbérante à innombrables facettes qui magnifie toute créature qui s'y mire directement ". Cette surface, c'est également mâyâ envisagée dans son sens le plus élevé, comme la shakti de brahma, c'est à dire la « toute-puissance » du Principe Suprême...* »; il ajoute un peu plus loin: « *c'est sa*

Cette sphère comprend un aspect intérieur et un aspect extérieur. Son aspect intérieur est le monde de la sainteté (ʿâlam al-quds) qui est celui des noms et des attributs du Vrai principiel (al-haqq), et aussi le lieu de manifestation appelé "la dune (al-kathîb)" où seront amenés les gens du paradis le jour de la convocation à la contemplation divine. Son aspect extérieur est le monde de l'intimité (uns) qui est le lieu de la similitude, de l'incorporation et de la formation. C'est pourquoi [cette sphère] *est le toit du paradis* ».

Le *sheikh* dit dans les *futûhât* au sujet du Trône, ce qui suit (en résumé)[688]: « *...Le Trône divin est le plus immense des corps (jism) par la capacité ; il est sublime sous ses deux aspects formel et intelligible. Par son mouvement, il a transmis sa puissance à ce qui se trouve sous son emprise, et c'est en cela qu'il est généreux (karîm). Parce qu'aucun corps autre que lui ne peut le contenir...Il est dit glorieux (majîd).[Al-rahmân siégeant sur le Trône]... le souffle rahmânien lui procure un esprit procédant du Commandement (amr) divin...[L'ensemble de tous les êtres du monde manifesté est la forme du Trône et son esprit le gouverne]... Le verbe du Trône (al-kalima al-ʿarshiyya), qui procède du souffle rahmânien, est unique; c'est l'Ordre divin (al-amr al-ilâhî)* [qui régit] *la production des êtres conditionnés (al-kâ'ināt). La face concave (muqaʿar)* [de la sphère du Trône] *produit une ombre procurant un état de repos inestimable*[689]*, et cette ombre voile la lumière d'al-rahmân...Sous le Trône, se trouvent de nombreux trésors...De l'un de ces trésors jaillit la parole: "Pas de force ni de puissance excepté par Allâh, l'Elevé, le Sublime (lâ hawla wa lâ quwwata illâ bi-Allâh al-ʿalî al-ʿazîm)", ce trésor c'est l'Adam primordial...Les supports* [du Trône] *sont lumineux; ils reposent sur l'eau glacée située sur l'air froid. Cet air est lui-même l'obscurité qui constitue le non-manifesté (al-ghayb). C'est en elle que seront les gens, placés sur le pont, quand à la Terre se substitue, qualitativement et non essentiellement, autre chose. Allâh a produit, à partir des lumières du Trône, des anges qui entourent celui-ci...Aujourd'hui, quatre parmi ces anges supportent* [le Trône] *qui repose sur quatre pieds. Chacun d'eux est associé à deux faces à raison de la moitié d'une d'entre elles. Les angles du Trône sont disposés suivant un ordre hiérarchique. Le plus noble est le pied de la grande puissance matricielle unifiante (al-rahmâniyya al-kubrâ al-jâmiʿa); à sa droite est le pied de la puissance matricielle (al-rahma) exempte de rigueur, et à sa gauche le pied de la rigueur et de la contrainte; face à elle est le quatrième pied dans sa forme propre faite de lumière et d'obscurité, et comportant à la fois rigueur (shidda) et miséricorde (rahma). A la moitié de chacune des faces*

shakti...et c'est aussi Lui-même en tant qu'Il est envisagé comme la Possibilité Universelle; d'ailleurs, en soi, la shakti ne peut être qu'un aspect du Principe, et, si on l'en distingue pour la considérer « séparativement », elle n'est plus que la « grande illusion » (mahâmohâ), c'est à dire mâyâ dans son sens inférieur et exclusivement cosmique » (*L'homme et son devenir...*, chap. X). On peut comprendre ainsi que le « *Trône enveloppant (al-ʿarsh al-muhît)* » représente la Possibilité universelle qui peut être figurée par la circonférence d'un cercle dont *al-rahmân* occupe le centre ou milieu correspondant au *barzakh* d'où rayonne dans toutes les directions *al-rahmâniyya* (l'opération de la puissance matricielle (*rahma*) du Principe divin *al-rahmân*). En application de l'analogie inverse entre le macrocosme et le microcosme, c'est, suivant le *hadîth*, « *le cœur de mon serviteur* », centre de l'être humain, qui contient la réalité principielle d'*Allâh* que « *les cieux et la terre* » ne peuvent comprendre. L'assise du Trône céleste et le cœur de l'être, suivant la polarisation du point principiel (*al-nuqta al-açliyya*), sont comme les extrémités de l'axe du monde qui les relie (le « *fil d'âtmâ (sutrâtmâ)* » dans la tradition indienne ou la « *corde d'Allâh (habl Allâh)* » dans la tradition islamique). Celui-ci, qui correspond encore à la « *voie droite (al-çirât al-mustaqim)* », est le principe de toute connaissance; d'où l'invocation coranique: « *Saisissez-vous de la corde d'Allâh !...* » (Cor. III, 103).

[688] *Cf. futûhât:* chap. 198, section 17; chap. 13.

[689] La « *concavité* » ou « *creux, fond* » (*muqaʿar*) est l'intérieur de la sphère du Trône.

du Trône, il y a encore un pied. Ils sont donc huit à le supporter au jour de la Résurrection, alors qu'il y en a quatre dans ce bas-monde.

Le Trône représente également le royaume (al-mulk) et ses porteurs sont préposés à son gouvernement. Il est circonscrit au corps, à l'esprit, à la nourriture et au Degré (martaba): Adam et Israfil (isrâfil) se rapportent aux formes [corporelles], Gabriel (jibrîl) et Muhammad à l'esprit, Michel (mîkâ'îl) et Abraham aux nourritures et à l'alimentation, Mâlik à la menace et Ridwân à la promesse, qui font en tout huit. Ce qui s'en manifeste dans ce bas-monde est la forme, la nourriture (al-ghadhâ'), et les deux degrés (al-martabatayn)[690]*. Au jour de la Résurrection, ils apparaîtront tous ensemble aux regards. Ces huit* [porteurs] *sont aussi en rapport avec les huit attributs du Principe divin (al-haqq) qui sont: la vie, la science, la volonté, la parole, l'ouïe et la vision, en comprenant la saisie des goûts (adhwâq) comme il convient à Sa Grandeur. Quant aux formes des quatre porteurs du trône, celle du premier est la forme de l'homme: celui-là apprit au reste des porteurs l'invocation " Pas de force ni de puissance excepté par Allâh, l'Elevé, le Sublime ", et grâce à elle, ils purent supporter la charge du Trône; le deuxième a la forme du lion; le troisième celle de l'aigle; et le quatrième celle du taureau*[691]*. Ce dernier est celui qu'a vu le « sâmirî », s'imaginant que c'était le dieu de Moïse et façonnant le veau d'or, comme le rapporte son histoire*[692] ».

C'est le verbe d'Ismaël qui convient le mieux pour représenter le Trône élevé puisqu'il est en rapport avec les Noms divins qui régissent la production de ce degré et qui s'y manifestent; ce sont les noms suivants: « *L'englobant, intégrant (al-muhît)* », « *Celui qui dénombre (al-muhçî)* », « *Celui qui retient (al-qâbid)* », « *Celui qui possède la puissance matricielle (al-rahmân)* », « *Le Témoin souverain (al-muhaymin)* »[693]. La faculté d'intégration propre au Trône implique la préservation de tous les degrés de l'Etre sous son emprise. C'est pourquoi on trouve dans le *kitâb 'al-abâdila* des chapitres où Ismaël est mis en rapport avec des noms tels que: « *le serviteur du Préservateur ('abd al-muhaymin)* », « *le serviteur de Celui qui dénombre ('abd al-muhçî)* », « *le serviteur de Celui qui retient ('abd al-qâbid)* ». Le mot *ismâ'îl* [Ismaël] est très proche du nom *ismâ' îl* et «*' îl* » signifie dieu (*Allâh*). Le nom d'Ismaël peut ainsi se lire « *les noms d'Allâh (asmâ'-'îl)* », au sujet desquels le prophète Muhammad a dit: « *Allâh a 99 noms, qui les réalise*[694] *entre au paradis* ». Le nom « *Celui qui dénombre* », qui s'apparente au nom «*L'englobant* », est lié aux noms qui se manifestent dans la personne d'Ismaël...

Sa sagesse est dite « *élevée ('aliyya)* » à cause de l'élévation des « *plus beaux Noms (al-asmâ' al-husnâ)* » divins, et parce qu' [Ismaël] est « *agréé auprès de son seigneur* »[695]. Que la proximité (*'indiyya*) du seigneur soit qualifiée par la satisfaction indique l'élévation de la station spirituelle. Ainsi ce chapitre commence par un discours sur la seigneurie satisfaite de la vassalité qu'elle implique. Et la satisfaction (*ridâ*) est un des signes d'*al-rahmân* siégeant sur le Trône. On trouve un autre rapport d'Ismaël avec le trône et l'idée d'élévation dans le fait qu'il construisit la Kaʿba avec son père et que sa tombe se trouve précisément dans le *hijr*[696]. La Kaʿba est l'équivalent terrestre du Trône et le lieu de l'orientation lors de la prosternation

[690] Ces deux degrés sont ceux de la félicité et du tourment.

[691] Ce symbole quaternaire de l'être humain et des trois animaux: le lion, l'aigle et le taureau (ou le veau) est tiré de la vision d'Ezéchiel. On les retrouve dans la tradition chrétienne en correspondance avec les quatre évangiles canoniques.

[692] *Cf.* Cor. XX, 85-97.

[693] Le mot *muhaymin* comprend à la fois le sens de « *garder, veiller, surveiller* » et celui de « *suprématie, hégémonie, autorité souveraine* ».

[694] Litt. *Ahçâ:* « *compter, nombrer; savoir, se rappeler qch* ».

[695] Cor. XIX, 55.

[696] Le *hijr* est l'espace délimité par un petit muret du côté nord de la Kaʿba (*cf.* C.-A. Gilis, *La doctrine initiatique du pèlerinage*, Paris, 1982, chap. VII).

rituelle où le serviteur louange son Seigneur par la formule: « *Louange à mon Seigneur sublime et par Sa grâce* ». La glorification (*tasbîh*) se rattache à l'élévation et au Nom divin « *Le Seigneur* »; voir la relation de la Ka'ba avec le Trône au chapitre 72 des *futûhât*[697].

Ce que dit le *sheikh* dans ce *façç* sur l'Unité pure (*al-ahadiyya*) renvoie à l'unité du Verbe divin dans le Trône, de même que ses propos sur la satisfaction divine (*al-ridâ*) font référence au siège d'*al-rahmân* sur le Trône, et ceux sur la véridicité de la promesse et du paradis au fait que le Trône est le toit du paradis.

Le chapitre se clôt par l'introduction au chapitre suivant, consacré au Piédestal correspondant au verbe de Jacob, marqué par les mentions de l'éloge (*thanâ'*) et des deux pieds (*qadamayn*): celui de la promesse (*wa'd*) et celui de la menace (*wa'îd*), c'est-à-dire les deux pieds suspendus au Piédestal divin. La mention de l'éloge concerne le Nom divin « *Celui qui remercie* » qui régit la production du Piédestal, comme on l'a dit précédemment dans le *façç* de Jacob.

[697] Edition *Dar Sader*, vol. I, p. 667, et la section sur le *tawâf* (tournée rituelle autour de la Ka'ba pendant le pèlerinage) p. 702.

SIXIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE VERITABLE (*haqqiyya*) DANS UN VERBE D'ISAAC

DÉPENDANT DU NOM « *LE SAGE (al-hakîm)* », DE LA SPHÈRE DE LA FIGURE UNIVERSELLE (*al-shakl al-kullî*), DE LA LETTRE *khâ'* (خ) ET DE LA DEMEURE *al-han'a*[698] DANS LA TOUR ZODIACALE DES GÉMEAUX

« *L'englobant* » ne peut être tel qu'en actualisant toute figure (*shakl*) et en réalisant toute forme (*çûra*). Il se limite par tous les conditionnements, bien qu'il transcende tout cela. Le nom « *L'englobant* » implique nécessairement la manifestation du nom « *Le Sage* » qui donne à toute chose la condition convenable et qui construit toute forme dans la figure la plus adéquate. Le nom « *Le Sage* » apparaît au sixième rang qui régit la production du degré de la Figure universelle. Comme les sages (*al-hukama'*) rangent les qualités universelles en dix catégories (*maqûlât*), le *sheikh* mentionne ces catégories et ce qui leur correspond dans la Présence divine (*al-hadra al-ilâhiyya*).

Il dit dans la section 16 du chapitre 198 des *futûhât* consacrée à la Figure universelle ce qui suit (en résumé): « *Le nom "Le Sage" régit la production de la Figure universelle, la lettre khâ', la demeure al-han'a. C'est la figure (shakl) qui lie et conditionne, c'est pourquoi on appelle « shikâl » ce par quoi on entrave le pied d'une bête. Celui qui est déterminé par une configuration quelconque (al-mutashshakil) est conditionné par la figure*[699] *(shakl) par laquelle il se manifeste. Allâh dit: "Chacun œuvre selon sa constitution (shâkilatihi)"*[700]*. Le monde tout entier est l'œuvre divine, de sorte que celle-ci est accomplie à l'image (shâkila)*[701] *de Sa perfection; et il n'y a rien dans le monde qui ne soit inclus dans la réalité divine. Le monde est intégré dans le nombre 10 à cause de la perfection de sa forme. Il est en effet créé selon la forme de son Créateur. La substance (jawhar) du monde correspond à l'essence de l'Existenciateur, son aspect contingent ('arad) à Ses qualités, sa durée (zamân) à Son éternité, son lieu (makân) à Son siège axial (istiwâ'), sa quantité (kamm) à Ses noms, sa modalité (kayf) à Son contentement et à Sa colère, sa convention (wad') à Sa parole, sa relation (idâfa) à Sa seigneurie, sa qualité d'agent (an yaf'al) à Sa production, sa qualité de patient (an yanfa'il) à l'exaucement de la demande formulée*[702]*. Ainsi Il a accompli l'œuvre du monde selon sa "constitution" principielle* ». La manifestation du monde selon la forme du Vrai-

[698] D'après le dictionnaire kazimirski, ce nom qui désigne la sixième mansion lunaire est aussi celui d'un groupe d'étoiles dans la constellation d'Orion. Dans le langage des bédouins, c'est « *une marque imprimée au fer chaud au bas du cou d'un chameau* ».

[699] Afin de bien distinguer ces deux termes, on a ici traduit *shakl* par « *figure* » et *çûra* par « *forme* », bien que le sens général de « *forme* » s'applique aux deux. Suivant le contexte, le mot *shakl* pourra donc être rendu différemment. Il faut comprendre que la notion de *shakl* exprime plutôt (avec le sens de « *nouer, lier en nouant* ») l'aspect extérieur et limitatif, comme c'est le cas d'une figure, du conditionnement (*qayd*) formel et de l'étendue. On pourrait encore distinguer *shakl* et *çûra*, comme la « *forme manifeste* » et la « *forme essentielle* », suivant les précisions déjà données à ce sujet (*cf. supra*, 1ere partie), et notamment en gardant à l'esprit que *çûra* renvoie à la forme, au sens aristotélicien (εἶδος) (voir par ex. l'expression de « *forme du Principe (çûrat al-haqq)* » employée par Ibn Arabi pour désigner l'Homme Universel) et non pas exclusivement comme condition de l'être individuel (suivant la terminologie de R. Guénon).

[700] Cor. XVII, 84.

[701] ou: « *à Sa ressemblance, selon Son image* ».

[702] Sont énumérées ici, avec quelques différences de dénomination, les 10 catégories d'Aristote selon la transmission arabe (*cf.* Ibn Arabi, *insha' al-dawâ'ir;* éd. Bilingue : P. Fenton-M. Gloton, *La production des cercles*, Paris, 1996).

Principiel (*çûrat al-haqq*) est la raison pour laquelle la sagesse de ce *façç* est dite « *véritable (haqqiyya)* ».

Le sujet de ce chapitre est le monde de l'imagination et des archétypes (*'âlam al-khayâl wa al-mithâl*) qui se trouve entre les esprits supérieurs (*al-arwâh al-'âliyya*) et le corps du Trône divin (*jism al-'arsh*). Le prophète convenant au degré de la « *forme extérieure* (*shakl*) » et à sa sagesse « *véritable* » est Isaac (*ishâq*).

La caractéristique la plus importante de la forme extérieure est le changement (*taghayyur*), c'est-à-dire le renouvellement des formes dans le changement perpétuel de la manifestation. Le nom d'Isaac correspond au changement de la forme extérieure au point que le *sheikh* l'appelle, au chapitre 14 des *futûhât, « celui qui anéantit (mâhiq)* ». Cet anéantissement est celui de la forme extérieure et son passage dans une autre forme. L'idée qui commande ce chapitre est le changement des formes apparentes (*ashkâl*), de même que la victime sacrificielle est apparue sous la forme d'un bélier dans le songe (*ru'yâ*)[703] d'Abraham, ou que celui de Joseph a été confirmé dans la réalité. *Allâh* dit: « *...mon Seigneur a confirmé l'interprétation de ma vision précédente...* »[704], elle est donc véritable. Le *sheikh* réserve un paragraphe spécial[705] à la configuration des intelligibles dans les formes (*çuwar*) dans le monde des archétypes et du rêve...Ensuite il mentionne la configuration (*tashakkul*) de l'esprit du prophète Muhammad pendant le sommeil et l'impossibilité pour le diable (*al-shaytân*) de prendre une telle forme, puis celle des manifestations théophaniques (*tajalliyât*) dans les formes. Ensuite il parle de la configuration des choses dans l'imagination (*khayâl*) et de celle de l'énergie spirituelle (*himma*) de l'initié (*al-'ârif*) dans une forme extérieure[706]. Il conclut par des vers sur la configuration par le service spirituel (*'ubûdiyya*) et la seigneurie (*rubûbiyya*), terminant ainsi: « *...Car tu serais (tadhhabu) consumé dans le feu et la fusion* »; et « *le fait de s'en aller, la disparition (dhahâb)* » est un changement de forme extérieure. L'élément exerçant le plus puissant pouvoir de changement sur les formes extérieures est le feu qui fait tout disparaître (*sâhiq*)[707].

Ce *façç* contient 27 vers de poésie. C'est celui qui en contient le plus de tout le livre. La poésie est en effet le mode d'expression verbale qui se rapproche le plus du degré de la forme extérieure, à cause de la configuration qu'elle opère dans le domaine du mètre et de la mesure, et de son rapport avec la faculté imaginative et ses prodigieuses modalités d'expression formelle. Dans la dernière partie du *façç*, comme de façon récurrente dans tout le livre, le chapitre qui suit, consacré au Trône englobant rattaché à Ismaël, est introduit par la mention de la vastitude du cœur d'Abû Yazîd capable de contenir le Trône et tout ce qu'il inclut, et par celle de l'élévation de ce qui est supérieur, comme le montre cette parole du *sheikh*: « *Cette discrimination (furqân) est la plus élevée de toutes* »[708].Vient aussi la référence à l'immensité du royaume (*mulk*) par ces mots: « *S'il est serviteur, c'est par le Vrai principiel qu'il est vaste...*[l'ensemble de la manifestation] *s'enquiert à son sujet depuis la présence du royaume et de la royauté céleste* »[709], et celle-ci est une des significations de la notion de Trône.

[703] Il s'agit ici de la vision en rêve et non de la vision sensible (*ru'ya*).
[704] Cor. XII, 100.
[705] *Cf.* trad. Gilis, p. 190.
[706] *ibidem*, p. 193-194.
[707] L'adjectif *sâhiq* employé ici est de la même racine que le nom arabe d'Isaac (*ishâq*).
[708] *Cf.* trad. Gilis, p.195.
[709] *ibidem*, p. 196.

Question: Ibn Arabi explique dans son *kitâb al-isfâr*[710] que c'est Ismaël la victime sacrificielle; et c'est pourquoi c'est à lui qu'il fait allusion dans le chapitre 14 des *futûhât* sous l'appellation de « *sacrifié* [ou: « *égorgé (manhûr)*] » tandis qu'il désigne Isaac par le nom « *celui qui anéantit (mâhiq)* »; pourquoi trouvons-nous le contraire dans le livre des *fuçûç* où il n'est question de la victime sacrificielle que dans le chapitre d'Isaac ?
Réponse: Le *sheikh* ne dit pas dans ce *façç* que la victime soit Isaac. Car ce qui importe ici n'est pas l'attribution du nom de la victime mais seulement l'exposition des secrets de la vision en songe et du monde des archétypes. Que dans le récit du *sheikh* dans le chapitre d'Isaac, la victime soit Ismaël, même s'il ne le dit pas explicitement à cet endroit, est en correspondance avec la station de la vision en songe qui requiert une interprétation, comme l'explique Ibn Arabi (et interpréter signifie passer d'une forme perçue à autre chose). La confusion des formes extérieures dans l'imagination de ceux qui veulent rapporter l'identité de la victime à Ismaël ou Isaac, est semblable à une difficulté ((*mushkil*) ou un problème (*ishkâliyya*)[711], conformément au degré de ce *façç* d'Isaac qui est celui du degré de la Figure universelle où la réalité essentielle elle-même se configure par des formes (*çuwar*) et des figures (*ashkâl*) diverses. Dire dans le chapitre d'Isaac que la forme de la victime est Ismaël équivaut à poser l'existence de la forme du Trône (qui relève du chapitre sur Ismaël) dans le degré de la figure universelle (correspondant au chapitre d'Isaac).

D'autre part, Ismaël et Isaac incarnent la fraternité, aussi bien externe qu'interne, dans la forme la plus parfaite. Ainsi, tout ce que réalise l'un se réfléchit spontanément chez l'autre, car le croyant est le miroir du croyant. Le sacrifice d'Abraham a donc été accompli intérieurement aussi bien par l'un que par l'autre.

Il se trouve que la possibilité du passage d'un *façç* à l'autre correspond au nom de la tour zodiacale des deux demeures célestes, à savoir ici les Gémeaux (ou les jumeaux). Sous le rapport de la réalité essentielle du *tawhîd* et de la synthèse essentielle abrahamique, on peut dire que la volonté sacrificielle est intervenue extérieurement: s'appliquant d'abord à Ismaël, ensuite à son frère Isaac en raison de leur participation commune à l'héritage abrahamique, qu'il s'agisse de soumission, d'obéissance, de patience et de contentement. Du fait qu'ils ont tous deux réalisé effectivement la synthèse de l'Unique dans le secret spirituel de leur père, chacun d'eux voit son âme comme étant l'essence de l'autre, en tant qu'unité des deux Noms divins qui s'appliquent à eux, c'est-à-dire « *le Sage* » et « *L'Englobant* », unité comprise dans le Nom divin « *L'Apparent (al-zâhir)* » qui s'applique à leur père. Du fait de l'unité de leur secret, ils sont unis dans l'Annonce divine, selon la parole divine au sujet de leur père: « *Nous lui avons annoncé un garçon magnanime* »[712], c'est-à-dire Ismaël; puis dans cet autre passage de la même sourate[713]: « *Nous lui avons annoncé Isaac, un prophète parmi les excellents* ».

[710] « *Le livre du dévoilement des effets du voyage* »; *cf.* édition française bilingue par D. Gril, Combas, 1994, p. 46.
[711] Ces deux mots sont encore de la même racine que le mot *shakl*.
[712] Cor. XXXVII, 101.
[713] *ibidem*, verset 112.

CINQUIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE L'AMOUR EPERDU (*muhayyamiyya*) DANS UN VERBE D'ABRAHAM
DÉPENDANT DU NOM « *L'APPARENT (al-zâhir)* », DU DEGRÉ DU CORPS UNIVERSEL (*al-jism al-kullî*), DE LA LETTRE *ghayn* (غ) ET DE LA DEMEURE *al-haq'a*[714]

La manifestation (*zuhûr*) est l'ensemble des formes opérées par le Nom divin « *Le Sage* ». Car une manifestation quelconque n'est rien d'autre qu'une sagesse déterminée dans une forme (*hay'a*) particulière. Le nom « *Le Sage* » implique nécessairement la manifestation du nom « *L'Apparent* » qui intervient au cinquième degré régissant la production du Corps universel, car la manifestation trouve son ultime accomplissement dans la forme corporelle (*al-jism*) qui réunit toutes les qualifications de l'Essence (*al-dhât*).

Cette finalité est celle dont parle le *sheikh* au chapitre 371 des *futûhât:* « *La fin ultime est la manifestation de nos corps (jusûm) dans le monde de la composition (tarkîb) et des corps physiques (abdân)* ». Dans le même sens, il dit encore dans la section 11 du chapitre 198 des *futûhât:* « *L'origine (al-açl), c'est l'intellect universel (al-'aql). Ensuite vient l'Ame universelle (al-nafs), qui est à la mesure de l'intellect. La Nature (al-tabî'a) et la Poussière primordiale (al-habâ')*[715] *viennent ensuite, également à la mesure de l'intellect, puis le corps universel qui est le quatrième. Il n'y a rien après lui à part les formes (çuwar)* ».

C'est pourquoi le *sheikh* commence ce *façç* en disant: « *L'ami intime (al-khalîl) a été nommé ainsi parce qu'il pénètre (takhallul) et intègre toutes les qualifications de l'Essence divine* ». La station de l'amitié intime (*khulla*) est celle de la manifestation parfaite du Principe dans la forme extérieure (*zâhir*) de son serviteur, selon la parole du *sheikh:* « *Alors, le Vrai principiel (al-haqq) est l'ouïe de la créature, sa vue, sa main, son pied, et toutes ses facultés comme le rapporte la tradition authentique* »[716].

Le support de ce *façç* est le Nom divin « *L'apparent (al-zâhir)* » que l'on retrouve près de onze fois dans ce chapitre, sous différentes formes: *yazharu, zâhir, mazhar*[717]. De même pour les mots dont le sens se rapporte à *zuhûr*[718] tels que: *yakshifu, al-kashf, kashûf*[719]. Car le degré de cette section est le corps (*jism*) auquel renvoient les mots qui le désignent, comme: ouïe, vue, main, pied, jambe, nourritures,...etc.

La sagesse de ce *façç* se rapporte à celui qui est captivé ou éperdu d'amour (*muhayyam*) et au Nom divin « *Le Gardien (al-muhaymin)* » (l'être éperdu d'amour est celui qui est dominé par la folie ou l'ardeur amoureuses) parce que le nom « *L'apparent* » régit la production de ce degré qui supervise la manifestation de tous les degrés de l'Etre, inclus dans le corps du Trône, dans le souffle *rahmânien*. C'est

[714] D'après le dictionnaire Kazimirski, ce nom qui désigne la cinquième mansion lunaire est aussi celui d'un groupe de trois étoiles dans la tête de la constellation d'Orion. Dans le langage des bédouins, c'est « *se jeter ou se coucher à terre* (notamment la chamelle pour se laisser couvrir par le mâle) ».
[715] *al-habâ'*, c'est la Substance en tant que réceptacle des formes.
[716] *Cf.* trad. Gilis, p. 168.
[717] Respectivement, la forme verbale (*yazharu: « apparaître, se manifester »*), le nom d'agent (*zâhir*) identique au nom divin, le nom de lieu (*mazhar: « aspect; lieu ou support de manifestation »*) tirés de la racine *ZaHaRa*.
[718] L'aspect visible, extérieur, manifeste.
[719] Mots dérivés de la racine verbale *KaSHaFa: « découvrir, dévoiler, reconnaître »*; respectivement: forme verbale (*yakshifu*), noms (*kashf, kashûf*).

ainsi que le *sheikh* Abd-al-Karîm al-Jîlî place celui-ci au-dessus de l'Ame universelle (*al-nafs al-kulliyya*) et de l'Intellect (*al-'aql*)[720] et dit[721]: « *Sache que le Trône divin est en vérité le support de manifestation de l'Immensité divine (al-'azama), le degré de la manifestation théophanique (tajallî), et qu'il caractérise spécialement l'Essence divine (al-dhât). Il est appelé le corps et le lieu de la présence (hadra) parce qu'il est au-delà des* [déterminations] *des six directions; c'est la perspective (manzar) suprême, le centre de l'épanouissement universel de toutes les sortes d'êtres conditionnés (mawjûdât). Il est relativement à la réalité absolue (al-wujûd al-mutlaq) comme le corps pour l'être humain, considérant que le monde corporel contient les mondes spirituel, intellectuel, imaginal et le reste.*

C'est pourquoi certains soufis l'ont appelé le Corps universel (al-jism al-kullî), ce qui prête à discussion. Car s'il contient le monde spirituel, il n'en reste pas moins que celui-ci lui est supérieur, comme c'est aussi le cas de l'Ame universelle[722]*. Et nous ne connaissons qu'une chose qui soit supérieure au Trône, c'est al-rahmân...Sache que le corps, dans le temple (haykal) de l'être humain, réunit tout ce que contient celui-ci, comme l'esprit (al-rûh), l'intellect, le cœur et les autres instances du même ordre. Il est pour l'homme ce que le Trône est pour le monde. Car le Trône est le temple du monde et son corps unissant toutes ses parties. C'est pour cette raison que nos compagnons disent que c'est le Corps universel. Et il n'y a aucun divergence entre nous à ce sujet, du fait que c'est une seule et même vérité intelligible qui est exprimée différemment* ».

Le *sheikh* explique dans de nombreux chapitres des *futûhât* la dignité du corps, ses puissances sensibles et l'étendue de la « *terre corporelle (ard al-badan)* », qui est la « *terre de la réalité essentielle (ard al-haqîqa)* » et la « *vaste terre de la condition servitoriale (ard al-'ubûdiyya al-wâsi'a)* », à laquelle fait allusion le 56e verset de la sourate « *L'araignée* »[723]: « *O vous Mes serviteurs croyants, certes Ma terre est vaste. Adorez-Moi, Moi seul !* ». C'est pourquoi il nomme la demeure de la sourate « *L'araignée* », au chapitre 22 des *futûhât*: « *demeure de la vaste terre* ». Il rapporte l'événement extraordinaire qui se présenta à lui lorsqu'il pénétra cette terre pendant qu'il accomplissait la *çalât* rituelle à Tunis. Le chapitre 355 des *futûhât* est consacré à la sourate « *L'araignée* ». Il a pour titre: « *Demeure des voies engendrées (al-subul al-muwallada), de la terre du service rituel ('ibâda) et de son étendue* »; suit la mention du verset précité. On y trouve un exposé complet sur la dignité de la « terre corporelle » et du Trône cosmique, que l'on peut résumer ainsi:
« *La terre de ton corps est la véritable et vaste terre dans laquelle le Vrai principiel t'a ordonné de L'adorer...Il l'a faite vaste à cause des puissances (quwâ) et des intelligibles (ma'ânî) qui ne se trouvent que dans cette terre corporelle humaine. Quant à Sa parole*[724]*: "...Vous émigrez en elle...",* [elle signifie:] *vous migrez de la terre de la passion vers la terre de l'intellect* [qui sont des parties de cette "vaste terre"]. *Et toi dans cette affaire, tu ne sors pas de cette terre...Celui qui n'adore pas Allâh dans la vaste terre de son corps, ne l'adore pas* [non plus] *dans Sa terre à partir de laquelle il a été produit...Ensuite Il nous fait retourner dans* [cette terre]

[720] Du point de vue cosmologique, l'Intellect est une expression de la première détermination principielle (et pour cette raison appelé aussi « *l'Intellect premier (al-'aql al-awwal)* ») en corrélation avec l'Ame universelle, comme les deux pôles essentiel et substantiel de la manifestation. En tant que « *calame suprême (al-qalam al-a'lâ)*, il inscrit sur la « *Table gardée (al-lawh al-mahfûz)* » (qui est un autre nom de l'Ame universelle) les destinées de tous les êtres, c'est-à-dire qu'il est le principe de manifestation des possibilités contenues dans le Verbe divin.
[721] *Cf. L'Homme Universel (al-insân al-kâmil)*, chap. 45
[722] C'est ici une application de la loi d'analogie inverse, le rapport entre les choses étant inversé selon que l'on se place au point de vue du Principe ou au contraire au point de vue de la manifestation.
[723] Cor. XXIX.
[724] Cor. IV, 97.

comme Il nous avait produits [initialement], *ce qui arrive lors de la résurrection (al-nash'a al-ukhrâ)*[725]*...Il a produit nos esprits à partir de la terre de nos corps, dans ce bas-monde, afin que nous l'adorions. Et Il a fait de la terre de nos corps notre demeure dans l'au-delà afin que l'on puisse le contempler, si nous sommes bienheureux...La mort est un état intermédiaire entre les deux productions, où les esprits habitent des corps subtils, comme ceux qui apparaissent dans le sommeil et qui sont engendrés à partir de ces corps faits de terre. Car l'imagination est une de leurs puissances. Les esprits ne cessent donc d'être issus* [de cette terre des corps] *ou de ce qu'elle a produit*»...et il explique encore magistralement cette doctrine à d'autres endroits.

Pour bien comprendre la dignité et l'étendue de la « terre du corps (*ard al-badan*) », il suffira de savoir que la faculté imaginale (*al-khayâl*), qui est la plus vaste et la plus immense des puissances de l'être, n'est qu'une de ses dérivations. Le *sheikh* a consacré à l'explication de la terre des mondes de la puissance imaginale le huitième chapitre des *futûhât* qui a pour titre:« *Connaissance de la terre produite d'un reste du levain de l'argile adamique, qui est la terre de la réalité essentielle (ard al-haqîqa), et récit des choses étranges et étonnantes qu'elle contient* ». Il décrit son étendue en ces termes: « *Après la création du palmier, le surplus d'argile était caché et de la mesure d'une graine de sésame. C'est dans cet excédent* [de terre] *qu'Allâh a étendu une terre dont l'espace est vaste. Quand Il eut disposé dans cette terre le Trône et tout ce qu'il contient, le Piédestal, les cieux et les terres et le monde souterrain (mâ tahta al-tharâ), tous les paradis et l'enfer, l'ensemble fut comme un anneau (halqa) projeté dans un désert. On y trouve quantité de choses étonnantes et étranges qu'il est impossible de cerner et qui dépassent les capacités des intelligences* ».

Il est aussi question dans ce chapitre des rois de cette terre. Le *sheikh* dit s'être joint à leur assemblée. Ils sont doux et affectueux. Parmi eux sont: « *celui qui suit (al-tâlî)*», « *l'homme au parfum (dhû al-'urf)* », « *celui qui nage (al-sâbih)* », « *celui qui précède (al-sâbiq)* », « *celui qui exécute l'ordre divin (al-qâ'im bi amr-Allâh)* », « *celui qui repousse (al-râdi')* ». Ces rois représentent les facultés sensibles et intellectuelles de l'être humain, comme les membres du corps, les sens, l'intellect, la pensée rationnelle (*al-fikr*), la mémoire,...etc. Le *sheikh* donne des explications à ce sujet dans le chapitre 346 des *futûhât*, qui est la demeure de la sourate « *çâd* », où il expose clairement la dignité des organes sensoriels sur le reste. Il dit, en parlant des facultés sensorielles: « *Ce sont les plus complètes. Le Nom divin "Le donateur généreux (al-wahhâb)" leur est attribué car elles fournissent aux facultés spirituelles (al-quwâ al-rûhâniyya)* [le support] *de leur libre opération et l'activité cognitive de la puissance imaginale (al-khayâl), la pensée, la mémoire, la représentation (taçawwur), la conception (wahm), l'intellect. Car tout cela est fourni par ces facultés sensibles. C'est pourquoi Allâh dit au sujet du serviteur qu'Il aime: "Je suis l'oreille par laquelle il entend, l'œil par lequel il voit". Il a mentionné la forme sensible alors qu'Il n'a rien dit des facultés intellectuelles. Il ne descend pas Lui-même dans leur demeure qui est celle de la dépendance (iftiqâr) à l'égard des sens. Allâh ne descend pas dans la demeure de ce qui dépend d'autre chose que Lui, tandis que les sens dépendent d'Allâh et de rien d'autre que Lui. Alors, Il est descendu vers celui qui dépend de Lui et ne Lui associe rien. Il a donné* [aux facultés sensorielles] *l'indépendance. On prend et on tire des sens* [diverses informations] *tandis qu'en retour ils ne prennent rien des diverses autres* [puissances], *car ils ne dépendent que d'Allâh. Comprends la dignité des sens et leur puissance, leur essence est*

[725] *Cf.* Cor. XXIX, 20: « *...Considérez comment Il a commencé la manifestation. Ensuite Allâh la reproduit une autre fois...* ». Allusion au voyage cyclique des êtres et à la résurrection finale [(ce qui correspond dans la tradition indienne à la transmigration (*samsâra*) et à la réintégration finale des êtres dans leur principe (*pralaya*)].

principielle. C'est pourquoi la résurrection (al-nash'a al-ukhrâ)[726] *n'est parachevée que par l'existence des sens et du domaine sensible, son accomplissement n'étant que par le Vrai principiel (al-haqq), les puissances sensibles étant en vérité les "califes" sur la terre de cette constitution procédant d'Allâh* ».

La lettre en adéquation avec ce cinquième degré du califat synthétique est la cinquième lettre dans l'ordre de la prononciation, c'est-à-dire la lettre *ghayn* qui symbolise l'extrême limite et l'initiale du Nom divin « *indépendant* [ou « *riche* »: *ghanî*] qui fait partie des noms de l'Essence divine. Le *ghayn* marque aussi la limite numérique, c'est-à-dire le nombre 1000. C'est à lui qu'aboutit numériquement le souffle d'*al-rahmân*, de même qu'il aboutit dans l'ordre cosmologique au corps humain. C'est ainsi que le *sheikh* lui attribue des qualités dans le deuxième chapitre des *futûhât*, en disant:

« *La lettre ghayn est semblable à la lettre 'ayn dans ses états (ahwâl)*
Sauf que sa manifestation théophanique (tajallî) est la plus complète (atamm) et la plus grave (akhtar)
Dans le ghayn sont les secrets de la manifestation théophanique possédant la plus grande et irrésistible puissance
Connais la réalité profonde de son effusion (fayd) et recouvre-toi
Considère-la du point de vue du voilement de son être
Prenant garde au tracé déficient et négligeable [c'est-à-dire le corps] ».

Le connaissant parfait en adéquation avec cette présence spirituelle du Corps universel manifeste est Abraham « *l'ami intime* », et ceci pour plusieurs raisons: — premièrement: à cause de la vérité essentielle abrahamique (*al-haqîqa al-ibrâhîmiyya*) relative au Trône. Comme nous l'avons dit précédemment dans le chapitre d'Ismaël, c'est elle qui gouverne les nourritures (*arzâq*) sensorielles: la forme corporelle n'existe pas si elle n'est pas pourvue en nourriture. L'esprit du corps universel, qui se répand en lui par la nourriture, est la réalité essentielle abrahamique[727]. Le degré de la sustentation garantit les autres degrés du Trône que

[726] C'est-à-dire la résurrection finale des êtres à la fin du cycle, ou la « troisième naissance » initiatique (ce que R. Guénon appelle « *l'avatâra éternel* » qui est identique à « *l'Homme Universel* »).

[727] La science spirituelle exposée dans ce chapitre en rapport avec le verbe abrahamique est une expression islamique de la doctrine universelle du sacrifice, telle qu'on la trouve par exemple dans la tradition indienne ou le christianisme. La *maitri upanishad* (chap. VI) reprend ainsi le symbolisme de la nourriture et du Soi qui la consomme, accomplissant ainsi le sacrifice qui est à la fois manifestation et réintégration du Principe. Le rituel védique n'est rien d'autre qu'un tel sacrifice où dans le feu la nourriture est consommée par la divinité. C'est le couple divin *agni-soma* qui en constituent les principes: *agni* est le feu de la lumière céleste et *soma* la substance terrestre qui l'alimente: « *Comme agni est celui qui mange la nourriture...et soma cette nourriture même, alors celui qui sait cela mange la nourriture par le feu* » (*ibid.*, VI, 10). L'Homme Universel, « *l'homme d'or à l'intérieur du soleil, qui contemple cette terre du haut de son siège d'or, c'est le même que celui qui consomme la nourriture à l'intérieur du cœur* ». Il est intéressant de reproduire ici un autre passage de cette *upanishad*, tant la doctrine qu'elle contient est identique, jusque dans certaines expressions, avec la connaissance de ce qu'on appelle ici la «*vérité essentielle abrahamique* », en rappelant la parenté existant entre les noms *abraham* (ou *ibrâhîm*) et *brahma* (ou *brahman*): « *La personne consciente (purusha) se tient dans la substance (pradhâna); c'est elle qui éprouve jouissance en se nourrissant, car elle consomme la nourriture de la nature (prakriti). Même cette âme élementaire* [ou « *incorporée* »: *bhûtâtman*] *est nourriture pour elle, son agent est la substance. Ainsi ce qui peut être consommé est ce qui possède les trois qualités (guna), et celui qui consomme se tient à l'intérieur...La nourriture dérivée de la nature, à cause de la transmutation produite par la modification des trois qualités, c'est le corps subtil (linga) depuis l'intellect (buddhi, mahat) jusqu'aux éléments...Ainsi ce qui est manifesté est nourriture et ce qui est non-manifesté est*

sont les esprits, les corps et les deux degrés de la promesse et de la menace, car ceux-ci suivent les états et les œuvres des âmes engendrées par les esprits et les corps, ainsi que les esprits engendrés des corps, aucun corps ne pouvant subsister sans l'alimentation procurée par les nourritures abrahamiques dont parle le *sheikh* à la fin de ce *façç* en les associant à la station de l'amitié. Ce qui explique qu'un chapitre du livre *kitâb al-'abâdila* ait pour titre: « *Le serviteur d'Allâh, fils d'Abraham, fils du serviteur du Subsistant par Soi (al-qayyûm)* ».

— deuxièmement: sa vie témoigne de nombreuses manifestations du nom « *L'apparent* » et du degré de la forme corporelle: il brisa les formes des idoles de son peuple à l'exception de la plus grande d'entre elles[728]. Son corps fut jeté dans le feu qu'il ressentit comme fraîcheur et paix à cause de l'interpénétration de son essence et de la lumière. Sa preuve contre son peuple fut les lumières des corps célestes: les astres, la lune et le soleil. Il établit les règles de l'hospitalité, fondée sur le respect de la noblesse et de la dignité de l'hôte, par la présentation de la nourriture et le sacrifice d'un animal. C'est ainsi qu'il agit quand les anges lui rendirent visite et qu'il apporta un veau rôti, le leur présentant en disant: « *...Ne mangerez-vous pas ?* »[729]. Il établit de même le rite de la circoncision qui resta comme un signe de la nature primordiale. Tout cela est en rapport avec l'attention providentielle qui s'attache au corps physique. La tradition muhammadienne rapporte que le premier à revêtir son corps le jour de la Résurrection sera Abraham. Il était résolu à immoler le corps de son fils mais put offrir en rançon le sacrifice d'un bélier. Il a construit le corps de la maison d'*Allâh*, la Ka'ba[730] sacrée, sûre et bénie qui est guidance pour les mondes. Il a demandé à *Allâh* de nourrir les habitants du sanctuaire en disant: « *O notre Seigneur, j'ai installé une partie de ma descendance dans une vallée dépourvue de champ cultivé, près de Ta maison sanctifiée, O notre Seigneur, cela afin qu'ils accomplissent le rite d'adoration (çalât). Fais en sorte que des cœurs, parmi les gens, se pressent vers eux. Nourris-les de fruits, peut-être seront-ils*

nourriture...En vérité, la nourriture est la forme suprême du Soi (âtman). Vraiment le souffle (prâna) est fait de nourriture. Si l'on ne mange pas, alors on ne pense pas, on n'entend pas, on ne touche pas, on ne voit pas, on ne parle pas, on ne goûte pas, on laisse échapper le souffle vital...En vérité, c'est par la nourriture que le feu flamboie. C'est par le Principe (brahman) désireux de nourriture que ce monde a été produit...Il est dit aussi: "En vérité, la nourriture est la source de tout cet univers, le temps est la source de la nourriture, et le soleil est la source du temps"... » (*ibid.*, VI, 10-14). On peut remarquer d'autre part, et dans le même sens, que dans la tradition chrétienne et d'après l'Evangile, l'unique rite institué par Jésus est le repas (*missa* en latin) ou consommation de la nourriture (sous la forme du pain et du vin qui représentent le corps et l'esprit), symbole du sacrifice primordial.

[728] *Cf.* Cor. XXI, 58: « *Il les réduisit en miettes, excepté une grande qui leur appartenait. Peut-être reviendraient-ils vers elle* ».

[729] Cor. LI, 24-28.

[730] Rappelons que le mot *ka'ba*, qui désigne le centre spirituel terrestre de l'Islam, l'édifice de forme carrée qui se trouve à La Mecque, comporte un symbolisme féminin. Il est dérivé du verbe *Ka'aBa* que se dit d'une fille qui a les seins formés (*kâ'ib*); il est identique au mot *ku'ba* qui signifie « *virginité* » [*cf.* dans la Kabbale juive la « *vierge d'Israël* » ou la « *mère d'en-bas* », expressions qui s'appliquent à *malkuth*, la synthèse des aspects divins constitués par les *séphirot*, correspondant à la *shekina* (ou *sakîna* en arabe), la « parèdre » de Métatron]. Ibn Arabi, dans la Préface des *futûhât*, l'appelle « *la Ka'ba la belle (al-hasnâ')* ». Ce caractère féminin marque la réceptivité substantielle du Pôle terrestre constitué par la Ka'ba, relativement au Pôle céleste et essentiel qui se trouve au-dessus d'elle, comme le cœur de l'être, résidence de la paix divine (*sakîna*) dans la forme corporelle, par rapport au Trône sur lequel siège *al-rahmân*, le Verbe divin. Le « *jeune homme (al-fatâ)* », symbole du verbe ou intellect universel (Idrîs-Metatron) s'adresse ainsi à Ibn Arabi: « *Celle-ci, ma ka'ba, est le cœur de l'Etre (qalb al-wujûd). Et mon trône, relativement à ce cœur, est un corps défini (jism mahdûd); mais aucun des deux ne peut me contenir...Ma maison qui me contient est ton cœur, le but visé (maqçûd) placé dans ton corps physique (jasad mashhûd)...* » (*ibidem*, chap. 1).

reconnaissants »[731], et dans ses entretiens intimes: « *C'est Lui qui me donne à manger et à boire* »[732]. D'autre part, *Allâh* a donné naissance, à travers le corps d'Abraham, à deux éminents envoyés divins: Ismaël, le père des arabes, et Isaac, l'aïeul des fils d'Israël. Quant à Abraham, c'est le père des prophètes. L'interdépendance foncière entre les trois *façç* successifs d'Abraham, d'Isaac et d'Ismaël apparaît clairement ici puisque le Corps universel abrahamique et la Figure universelle rapportée à Isaac se manifestent initialement au degré du Trône ismaëlien. Ils constituent trois aspects d'une réalité unique comme l'explique le *sheikh* dans la section 15 du chapitre 198 des *futûhât* consacrée au Corps universel, en disant (en résumé): « *Sache que lorsqu'Allâh eût disposé dans l'Ame universelle la puissance opérative (al-quwwa al-'amaliyya), il fit apparaître par elle la forme du Corps universel dans la substance de la Poussière primordiale (al-habâ') et le disposa en remplissant le vide de l'espace circulaire (mustadîr)...Ensuite, Il déploya dans ce Corps les formes du cosmos (al-'âlam), en donnant* [à ce Corps universel] *...une forme circulaire...animée d'un mouvement rotatif, comme celui d'un moulin, dû à la domination de la chaleur naturelle qui le régit. A partir de l'équilibre parfait (al-i'tidâl) absolument rien ne peut se manifester*[733]*...Ces formes reçoivent les esprits depuis le souffle rahmânien...Le mouvement produit le temps cosmique (zamân), et ainsi les formes se manifestent successivement dans l'ordre temporel. Le régime des Noms divins est déterminé par l'existence de ces formes et de leurs qualités* »...etc.

De même, le corps se caractérise, d'une part par l'immutabilité (*thubût*) et l'englobement (*ihâta*) sous le rapport de son essence, d'autre part par le changement de configuration (*shakl*) sous le rapport des formes. Ismaël, auquel revient le degré du Trône immobile et englobant, et Isaac, auquel revient le degré de la figure universelle (*al-shakl al-kull*) changeante et dérivée du nom « *Le Sage* », procèdent tous d'eux d'Abraham.

Le rapport entre l'immutabilité et le degré abrahamique se traduit par l'attribution du nombre 5 à ce degré, qui est le cinquième. Car le chiffre 5, comme dit le *sheikh*, « *se préserve lui-même ainsi que les autres* ». La tradition abrahamique, quant à elle, subsiste dans la descendance d'Ismaël, préservée jusqu'au Jour de la résurrection. Et le nom d'Abraham reste mentionné avec vénération, dans la plupart des formes traditionnelles, en conformité avec l'invocation coranique attribuée à Abraham: « *Dispose pour moi une langue véridique dans les traditions des derniers temps*[734] »[735]... Il est également mentionné dans chaque prière rituelle islamique, au cours de tout pèlerinage ou visite pieuse à La Mecque, et aussi lors d'un sacrifice. Son nom revient 69 fois dans le Coran...

Quant aux musulmans, ce sont les fils et les héritiers d'Abraham, le père des prophètes. Les arabes ont reçu de lui en héritage le secret de l'immutabilité (*thubût*)[736], et de ce fait ils ont maintenu sa tradition (*milla*) *hanîfiyya*[737] pure et

[731] Cor. XIV, 37.

[732] Cor. XXVI, 79.

[733] Ici, le *sheikh* précise: « *C'est pourquoi Le Vrai principiel s'est qualifié Lui-même par* [des qualités opposées telles que] *la satisfaction ou la colère, la générosité bienveillante ou la menace, la douceur ou la rigueur, car l'existence* [des êtres conditionnés] *et l'existenciation ne s'accordent pas avec l'équilibre parfait; Ne vois-tu pas que sans l'orientation divine vers la production d'un être quelconque, celui-ci serait introuvable ?* » ; *cf. supra*, chap. du verbe de Hûd (10e degré), l'extrait de la section 20 du chap. 198 des *futûhât*. Toute manifestation, comme tout mouvement, est une rupture d'équilibre, ou une tension, entre les dualités cosmiques.

[734] *Litt.*: « *chez les derniers (al-âkhirîn)* ». « *Les derniers* » s'opposent, dans le Coran, aux « *premiers (al-awwalîn)* », comme les humains et les traditions des temps primordiaux à ceux de la fin du cycle cosmique.

[735] Cor. XXVI, 84.

[736] C'est-à-dire la doctrine unique et immuable du *tawhîd* ou la tradition primordiale dont toutes les autres sont dérivées.

droite pendant plus de deux millénaires. La déviation de l'associationisme (*shirk*) n'est apparue chez eux que par l'action d'une influence extérieure survenue quelque temps après l'ère chrétienne. Elle ne dura pas longtemps. Le lever du soleil muhammadien effaça cette obscuration accidentelle. Leur attachement constant à la doctrine primordiale (*fitrat al-haqq*) est symbolisé par « *l'antique maison (al-bayt al-'atîq)* » qui est « *la première établie* [par *Allâh*] *pour les hommes à Bakka, comme bénédiction et guidance pour les mondes* »[738] et qui leur fut ainsi accordée. Ce sont eux les gardiens de ce sanctuaire sûr qui perdure depuis le début de la Création jusqu'à la fin des temps.

Un autre aspect du secret de cette immutabilité seigneuriale arabe est la descente du Coran glorieux, le dernier livre divin, dans la langue des arabes. *Allâh* a assuré sa préservation afin qu'il reste pour toujours sans aucune altération. Il a qualifié ceux qui le possèdent par l'immutabilité, en disant à leur sujet: «*...des hommes nobles véridiques dans leur pacte avec Allâh; parmi eux, certains ont achevé leur vie tandis que d'autres attendent; ils restent fermes et ne changent pas* »[739]. Tout cela procède du secret du Nom divin « *Le Témoin souverain qui veille sur toute chose (al-muhaymin al-muhît)* » qui régit la production des deux verbes abrahamique et ismaëlien. Ainsi, le Vrai principiel (*al-haqq*) a caractérisé le Coran arabe par l'intégration de toute chose (*ihâta*) et la supervision (*haymana*): « *...Nous n'avons rien négligé dans le Livre...* »[740]; et : « *Nous avons fait descendre vers toi le Livre, selon la Vérité principielle (al-haqq), en sorte que tu confirmes et supervises ce qui en existait déjà...* »[741]. C'est ainsi que, dans un chapitre du *kitâb al-'abâdila*, le *sheikh* rapporte « *le serviteur du Témoin souverain ('abd al-muhaymin)* » à Ismaël, et que dans le chapitre 558 des *futûhât* il rattache le Coran au nom « *Le Témoin souverain* » dont il dit: « *Sache que la descente de ce livre appelé Coran procède spécialement, à part de tous les livres et feuillets révélés, de cette présence spirituelle (hadra)*[742]*. Parmi les communautés traditionnelles dépendant d'un prophète ou d'un envoyé, la communauté muhammadienne est la seule qu'Allâh a manifestée de cette présence spirituelle. C'est la meilleure des communautés apparue dans l'humanité. C'est pourquoi Allâh a révélé dans le Coran à son sujet:"...afin que vous soyez témoins devant les gens et que l'envoyé soit témoin devant vous..."*[743]*. Lorsque nous viendrons le jour de la Résurrection, le Coran nous précèdera tandis que nous précèderons tous ceux qui seront présents dans cette station* ».

Quant au changement des configurations des formes (*ashkâl al-çuwar*) dans la modalité corporelle, il apparaît au degré de la figure universelle d'Isaac; ce qui veut dire que la stabilité de la manifestation corporelle nécessite le sacrifice de la configuration (*shakl*) afin qu'apparaisse la configuration nouvelle par l'opération du renouvellement de la création (*tajdîd al-khalq*) au moyen des souffles. Cette opération est proprement le 6e degré d'Isaac, et le chiffre 6, comme le dit le *sheikh*, « *se préserve lui-même* » mais, contrairement au chiffre 5, ne préserve pas les autres

[737] *al-milla al-hanîfiyya:* la « *tradition pure* » est une désignation islamique de la tradition primordiale, associée en Islam au prophète Abraham. D'après une indication de R. Guénon, le lien entre Abraham et la « *grande tradition primordiale* » est symbolisé par l'investiture spirituelle qui lui est conférée par *Melki-Tsedek*, celui-ci désignant le « Roi du Monde » (*cf. Le roi du monde*, chap. VI). Sur la tradition *hanîfiyya* (*cf. supra*, chap. du verbe d'Elie), voir aussi M. Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon, op. cit.*

[738] *cf.* Cor. III, 96. Dans ce passage coranique, le sanctuaire de Bakka est associé à la station d'Abraham (*maqâm ibrâhîm*). D'après M. Hamidullah, *Makka* désigne la vallée de La Mecque tandis que *Bakka* est l'esplanade sur laquelle est construite la Ka'ba.

[739] Cor. XXXIII, 23.

[740] Cor. VI, 38.

[741] Cor. V, 48.

[742] Il s'agit de la Présence du nom divin *al-muhaymin.*

[743] Cor. II, 143.

chiffres[744]. Chaque configuration (*shakl*) limitée par sa forme (*çûra*) est préservée (*mahfûz*) mais non préservante[745].

De même que la qualité d'immutabilité englobante (*al-thubût al-ihâtiyya*) s'est manifestée chez les fils d'Ismaël à cause de leur prédisposition qui procède du Nom divin « *Le témoin souverain qui intègre tout (al-muhaymin al-muhît)* », la qualité de changement dans le domaine de la sagesse (*al-taghghayur al-hikmî*) s'est manifestée chez les fils d'Isaac, c'est-à-dire les fils d'Israël[746] à cause de leur prédisposition procédant du Nom divin « *Le Sage (al-hakîm)* ».

Aux descendants d'Ismaël reviennent les sciences totalisatrices (*al- 'ulûm al-ihâtiyya*), l'intégration (*ijmâl*) et la compréhension qualitative (*kayf*). Suivant les définitions du *sheikh*, ce sont « *les possesseurs de L'Essence (al-dhât) et des secrets (al-asrâr)* ». Tandis qu'aux fils d'Israël reviennent les sciences analytiques et quantitatives, ce sont « *les possesseurs des qualités (al-çifât) et des lumières* ». C'est pour cela qu'on trouve dans le *kitâb al-'abâdila* un chapitre intitulé: « *Le serviteur d'Allâh fils d'Isaac fils du serviteur de "Celui qui tient le compte (al-hasîb)"*. Le comput (*hisâb*) se rapporte à la quantité et à la mise en détail analytique qui sont toutes deux des aspects de la sagesse comprise dans le Nom divin « *Le Sage (al-hakîm)* » qui régit la production du degré de la Figure universelle changeante rattachée à Isaac. Les changements aussi bien d'ordre intellectuel que sensible, sont nombreux et connus dans l'histoire des fils d'Israël fils d'Isaac.

A la fin du chapitre abondent les mots: « statut (*hukm*), « juge (*hâkim*) », comme une introduction au chapitre d'Isaac qui vient ensuite et qui dérive du Nom divin « *Le Sage* ». Dans la section des « *indications abrahamiques* » du *Livre du voyage nocturne (kitâb al-isra')*, le *sheikh* dit: « *Il dit: "Tu le vois regarder les étoiles en disant: 'Je suis malade' "; je dis: c'est une allusion à la sagesse supérieure provenant de Son nom: Le Sage* ».

Remarque: la valeur numérique du Nom divin: *zâhir* (« *manifeste* ») est 1106. Par l'addition du nombre 5 qui est celui de ce *façç* on obtient le grand nombre polaire qui désigne la fonction polaire d'Abraham, le pôle des prophètes, et celle du nom visible de l'expir *rahmânien* (*nafas al-rahmân*), c'est-à-dire 1111, qui est aussi le nombre du mot: *khilâfa* (« *califat* »). Ce nombre 1111 est la somme du nombre polaire moyen (111 = *qutb* [« *pôle* »] = *alif* = *huwa qâf*) et du nombre 1000 de la lettre *ghayn* qui est la fin de la manifestation de l'expir *rahmânien*. Les quatre unités appartiennent à la

[744] D'après les indications de l'auteur, le chiffre 5 se rapporte à la lettre *hâ'* de la *huwiyya* qui « *préserve ou garde tout* » car elle préserve toutes les limites: « *Lui est le premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché...* » (Cor. LVII, 3); « *Lui est Allâh tel que pas de divinité excepté Lui...* » (Cor. LIX, 23). Le chiffre 6 est le *wâw* de l'insufflation de l'esprit (*al-rûh al-manfûkh*), il ne préserve que lui-même car il est conditionné (*muqayyad*) contrairement au chiffre 5 qui est inconditionné. Leur somme ou réunion est le nom *huwa* (*hâ'* + *wâw* = *huwa*; 5 + 6 = 11); sur les chiffres 5 et 6, *cf.* R. Guénon, *La grande triade*, chap. VIII. Du point de vue mathématique, ces deux caractéristiques apparaissent comme suit : toutes les puissances issues des puissances de 5 contiennent dans leur unité le nombre 5, dans les dizaines sa puissance 25 (5^2), dans les centaines sa puissance 125,..etc, à l'infini ; tandis que les puissances de 6 contiennent dans leur unité le nombre 6 qui n'apparaît pas dans les dizaines, les centaines...

[745] Ce qui signifie que chaque configuration demeure préservée tant que sa forme (*çûra*) demeure à l'état non-manifesté (*thâbita*), car la configuration est conditionnée par cette forme; tandis qu'au contraire elle ne préserve pas: car, si une autre forme, différente de sa forme propre, s'en emparait, sa configuration disparaîtrait pour être configurée dans une autre forme. Tel est l'état de tout être manifesté dans le « *renouvellement de la création (khalq jadîd)* », contrairement au Principe (*Allâh*) qui se manifeste directement (*mutajallî*) par toute forme sans y être impliqué, car Il est le Principe subsistant par Soi (*al-qayyûm*) de ces formes [note de l'auteur].

[746] Les fils d'Israël proprement dits sont les descendants de Jacob.

fonction polaire des quatre degrés universels: le degré divin principiel (*al-lâhût*), le monde spirituel (*al-malakût*), le monde subtil (*al-jabarût*), le royaume (*al-mulk*), ou d'un autre point de vue: L'Ipséité divine (*al-huwiyya*), l'Essence (*al-dhât*), les noms et les attributs; ou encore les deux présences spirituelles constituées par les deux catégories d'initiés: les *afrâd*, auxquels correspond le nom *huwa*[747] dont le nombre est 11, et les *aqtâb*[748]. Nous n'avons mentionné le rapport de ce nombre avec le Califat que parce que celui-ci ne trouve son accomplissement que par le moyen du pôle terrestre, manifesté sur la terre dans son corps sensible fait d'argile, qui correspond à ce cinquième degré du Corps universel.

[747] Le nom *huwa* (litt. « *lui* ») est le pronom de la troisième personne au masculin singulier qui désigne l'Ipséité divine ou le Soi. Dans le Coran, *Allâh* est appelé aussi au moyen des deux autres pronoms: *anta* (« *toi* ») et *anâ* (« *moi* »), mais ne s'exprime que quatre fois à la première personne (Cor. XX, 12) qui symbolise la perfection de l'identité suprême du *tawhîd*.
[748] *aqtâb* est le pluriel de *qutb* (« *pôle* ») dont le nombre est 111 comme les Noms divins : *a'lâ* (« *Le Très-Haut, le Suprême* »), *kâfi* (« *Celui qui suffit* »), *al-hasib, al-a'dâd*.

QUATRIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE TRÈS SAINTE (*qudûssiyya*) DANS UN VERBE D'IDRIS

DÉPENDANT DU NOM « *LE DERNIER (al-âkhir)* », DU DEGRÉ DE LA POUSSIÈRE PRIMORDIALE (*al-habâ'*), DE LA LETTRE *hâ'* (ح) ET DE LA DEMEURE *al-dabarân*[749] DANS LA TOUR ZODIACALE DU TAUREAU

Le corps est le dernier degré de la manifestation formelle. Le Nom divin « *L'Apparent (al-zâhir)* » qui régit la production du corps implique nécessairement la manifestation du nom « *Le Dernier (al-âkhir)* ». C'est dans ce sens que le *sheikh* dit de la Présence spirituelle du nom « *Le Dernier* », dans le chapitre 558 des *futûhât:* « *L'Homme Universel est le dernier parce qu'il se trouve au second degré, c'est le calife. Il est aussi le dernier parmi les créatures naturelles...Son corps se manifesta et fut appelé Adam. Il est le dernier sous le rapport de la forme divine et de la forme naturelle cosmique, le dernier par son âme et par son corps, et il est le dernier parce que la réalité du monde revient à lui* [Il est la mesure de toute chose]...».

Le Nom divin « *Le Dernier* » se manifeste au quatrième degré régissant la production de la « *Poussière primordiale* » qui est un aspect de la « *réalité essentielle par excellence (haqîqat al-haqâ'iq)* »[750], c'est-à-dire le dernier et le plus élevé des degrés qui unit l'inconditionné (*itlâq*) et le conditionné (*taqyîd*), le non-être (*'adam*) et l'être (*wujûd*). Du fait de son élévation, elle est symbolisée par le Phénix (*'anqâ'*) tournoyant au-dessus du sommet de la montagne polaire *Qâf*. Son rang est en adéquation avec Idrîs dont *Allâh* dit [dans le Coran]: « *Nous l'avons élevé en un haut lieu* »[751]. Le Très-Haut a rattaché l'élévation seigneuriale à la louange et à la sanctification (*taqdîs*), en disant: « *Louange le Nom de ton Seigneur sublime* »[752]. C'est pourquoi la sagesse de ce chapitre est qualifiée de « *très sainte* » car la louange la plus élevée est la sanctification. Ainsi la tradition prophétique rapporte parmi les invocations du Plérôme suprême: « *Digne de louange, Très saint est le Seigneur des anges et de l'Esprit* ».

Idrîs a parfaitement réalisé les états spirituels supérieurs de la sanctification. Il s'est uni aux entités spirituelles des sphères célestes et s'est élevé au monde de la

[749] La constellation Aldebaran localisée dans celle du Taureau, et plus spécialement l'étoile qui porte ce nom.
[750] La « *réalité essentielle par excellence (haqîqa al-haqâ'iq)* » se rapporte ici à la « *réalité universelle (al-haqîqa al-kulliyya)* ». D'après Ibn Arabi, celle-ci «*appartient au Principe comme à la manifestation (al-'âlam). Elle n'est ni existante ni non-existante (lâ tattaçifu bi al-wujûd wa lâ bi al-'adam), ni contingente (hudûth) ni éternelle (qidam). Elle est dans l'éternité (qadîma) quand elle qualifiée (wuçifa) par l'éternel, et contingente quand elle est qualifée par le contingent (hadath)... C'est la sphère de la vie (falak al-hayât), la réalité dont toute chose est faite (al-haqq al-makhlûq bihi), et encore d'autres choses. Elle est la sphère enveloppante intelligible (al-falak al-muhît al-ma'qûl). Si tu dis: c'est le monde, tu dis vrai; si tu dis qu'elle n'est pas le monde, tu dis vrai; si tu dis encore qu'elle est le Principe divin (al-haqq), ou qu'elle ne l'est pas, tu dis vrai encore. Elle comprend tous ces aspects* » (*futûhât*, chap. 6); c'est encore: « *la réalité des réalités universelle du monde manifesté (haqîqa al-haqâ'iq al-'âlam al-kulliyya) intelligible dans le mental (dhihn),...l'universel totalisateur unifiant (al-kullî al-a'amm al-jâmi') le contingent et l'éternel* » (traité *Inshâ' al-dawâ'ir*). Dans le *mawqîf* 89 de son Livre des haltes (*kitâb al-mawâqif*), L'Emir 'Abd-al-Qâdir envisage cette *haqîqa al-haqâ'iq* comme un des noms ou aspects de la réalité muhammadienne (*al-haqîqa al-muhammadiyya*).
[751] Cor. XIX, 57.
[752] Cor. LXXXVII, 1.

sainteté (*quds*)[753]. Il a obtenu la connaissance des secrets du gouvernement et du développement des mondes physique et subtil et a enseigné aux gens les sciences de la sagesse (*hikma*). Puis il est monté au pôle des cieux situé dans la sphère solaire. Il est le pôle des esprits célestes sanctifiés.

Le *sheikh* dit (en résumé)[754] au sujet du degré de la « *Poussière primordiale* » relative à Idrîs: « *Sache que cette substance (jawhar) est semblable à la Nature (al-tabî'a) en ce qu'elle n'a pas d'existence en elle-même, c'est la forme (çûra) qui lui procure sa manifestation. C'est donc une réalité intelligible qui n'a pas d'existence effective. Nous l'appelons le Phénix, que l'on peut mentionner ou concevoir mais qui n'existe pas réellement. Allâh était et rien n'était avec Lui. Quand Il voulut que le monde soit, Il le manifesta selon ce qu'Il a su conformément à la science qu'Il en possédait de Lui-même. A partir de cette volonté (irâda) et par une sorte de manifestation théophanique transcendante vers la réalité universelle (al-haqîqa al-kulliyya), s'est produit une réalité appelée "Poussière primordiale". Cette opération ressemble à celle du maçon lorsqu'il prépare le plâtre afin de pouvoir librement y déployer des configurations et des formes. Elle est la première réalité manifestée (mawjûd) dans le monde. Elle a été mentionnée par 'Alî fils d'Abû Tâlib* [le gendre et héritier spirituel du Prophète].

Ensuite Allâh s'est manifesté, par Sa lumière, à cette "Poussière primordiale" que les savants exotéristes appellent "hylè universelle"[755]*, alors que le monde tout entier y est contenu en puissance et adéquation (çalâhiyya). Dans cette "Poussière primordiale", Toute chose reçoit d'Allâh* [Sa lumière] *selon sa puissance et sa prédisposition, de même que les angles de la maison reçoivent la lumière du Flambeau*[756]*. Rien n'était plus apte à la recevoir dans cette "Poussière primordiale" que la réalité essentielle de Muhammad appelée "l'intellect" (al-'aql).*

---

[753] Ce qui est saint (du latin *sanctus: « pur, inviolable; établi, sanctionné »*), c'est essentiellement ce qui est pur, et par conséquent ce qui relève de la perfection divine. C'est aussi la définition d'Ibn Arabi (*fut.*, chap. 73, q. 114): « [La sainteté] *c'est la pureté (al-tahâra). Elle est essentielle (dhâtiyya) ou contingente ('aradiyya)...* ». De même *taqdîs* (« *sanctification* »), d'après le *Livre des définitions* (*kitâb al-ta'rifât*) de Jurjânî, c'est d'abord la purification (*tathîr*), et plus précisément « *purifier absolument le principe divin (al-haqq) de tout ce qui Lui est impropre, ainsi que des défauts qui s'attachent à la condition existencielle, et de tout ce qui suppute la perfection divine en la mettant en rapport avec ce qui est autre qu'elle, qu'il s'agisse d'êtres intelligibles (mawjûdât mujarrada) ou non. C'est* [une opération] *plus particulière que la louange (tasbîh) aussi bien qualitativement que quantitativement, sa purification étant plus intense et plus importante. C'est pourquoi elle vient après* [la louange] dans la formule: *"Très-Digne de louange (subbûh), Très Saint (quddûs) est le Seigneur des anges et de l'Esprit". On dit aussi que la louange est une purification (tanzîh) relativement à la station de la synthèse (maqâm al-jam') seulement, tandis que la sanctification l'est à la fois synthétiquement et analytiquement...* » (*cf.* trad. M. Gloton, *kitâb al-ta'rîfât*, Téhéran, 1994).

[754] *Cf. futûhât*, chap. 198, section 14.

[755] *Al-hayûlâ al-kulliyya: hayûlâ* est la transcription arabe du grec *ὕλη* qui, dans la tradition grecque et notamment chez Aristote, désigne « *en tant que principe universel, ...la puissance pure, ou il n'y a rien de distingué ni d'"actualisé", et qui constitue le "support" passif de toute manifestation* » (R. Guénon, *Le règne de la quantité...*, chap. II). La « *Poussière primordiale* » est donc la matière ou *materia*. Elle est équivalente à *prakriti* dans l'hindouisme.

[756] Le « *flambeau* [ou la lampe] *lumineux (al-sirâj al-munîr)* » (Cor. XXXIII, 46), appelé aussi *miçbâh* dans le « verset de la lumière » (Cor. XXIV, 35) qui est un résumé de la doctrine universelle de l'intellect, est un symbole coranique de la lumière de l'intellect divin résidant au centre du monde et dans le cœur de l'être représenté par la forme muhammadienne (*al-çûra al-muhammadiyya*), symbolisée aussi par une « *niche (mishka)* ». Cette lumière est aussi appelée « *lumière muhammadienne (al-nûr al-muhammadî)* ou « *esprit muhammadien (al-rûh al-muhammadiyya)* »; elle est identique à la « *réalité muhammadienne (al-haqîqa al-muhammadiyya)* » et reçoit bien d'autres dénominations

[Muhammad] *est ainsi le seigneur du monde entier et la première manifestation de l'Etre. Son existence procède de cette lumière divine, comme de cette "Poussière primordiale" et de la "réalité universelle". Dans la "Poussière primordiale", se trouvent son essence ('ayn), et celle du monde procède de la manifestation de la Réalité muhammadienne. Celui parmi les hommes qui en est le plus proche est 'Ali fils d'Abû Tâlib, ainsi que les réalités intimes de tous les prophètes. Cette réalité intelligible (ma'qûl) qu'est la "Poussière primordiale" est apte à recevoir en soi* [litt.: « *par son essence* »] *les formes diverses qui lui sont appropriées. Elle est par son essence dans toute forme et c'est en elle que se manifeste l'effet de la Nature, c'est-à-dire le corps universel...*

Nous définissons exclusivement le rang de cet intelligible comme étant le quatrième dans la mesure où il reçoit spécialement la forme du corps. Sinon, en ce qui concerne sa réalité essentielle, tel n'est pas son rang, de même que ce nom n'est pas le sien. Le seul nom qui lui convienne est celui de "réalité universelle" qui est l'esprit (rûh) de tout ce qui est véritablement (haqq). Sans lui, tout s'évanouit. Il est en vérité éternel (qadîm) dans l'éternel et contingent (hâdith) dans le contingent. Il réfléchit, par son essence même (dhât), toute chose qui se manifeste en lui (muttaçif bihi). Et il est dans toute essence particulière (dhât)[757] *selon sa réalité propre (haqîqa). Il ne possède d'autre réalité existencielle ('ayn wujûdiyya) que celle de ce qui est qualifié (mawçûf). Il est foncièrement intelligible et n'a pas d'existence effective (mawjûd). Il est comparable dans l'ordre sensible à la blancheur dans tout ce qui est blanc et au quatre dans tout ce qui est quatruple. Ce qui est mentionné et recherché dans ce quatrième degré, c'est l'intelligible apte à recevoir la forme (çûra) du corps.*

Et le corps apte à recevoir la forme (shakl), est un aspect de la "Poussière primordiale", car c'est sa propriété de recevoir ces formes, de sorte que chacune d'entre elles y apparaisse sans que rien du corps ne se trouve dans la forme, car le corps ne peut être assimilé à sa forme.

Les éléments (arkân) sont la « Poussière primordiale" relativement aux engendrés, c'est alors la "Matière naturelle" (al-habâ' al-tabî'î)[758]. [Les substances] *telles que le fer sont la "Poussière"* [ou matière] *de ce qui est formé à partir d'elles, comme une épée, une clé ou d'autres objets, qui sont tous des formes conceptuelles et concrètes (çuwar ashkâl) à la fois. Cette catégorie est appelée "Matière artisanale" (al-habâ' al-çanâ'î).*

Chez les penseurs spéculatifs (al-'uqalâ'), il y a donc quatre genres de habâ' : formel, corporel, naturel, et artisanal, tandis que le principe [de ces quatre] *c'est le tout. De sorte que de notre côté, nous ajoutons la "réalité suprême (haqîqat al-haqâ'iq)" qui intègre la manifestation universelle (khalq) et le Principe divin (haqq). Seuls l'ont mentionnée les gens de la Voie (ahl Allâh). Elle est inconnue des gens de la pensée rationnelle (ahl al-nazar).*

Tout cela est régi par le Nom divin « Le Dernier ». Il régit la demeure céleste de la constellation al-dabaran. Le nom de celle-ci correspond au Nom divin « Le

---

constituant ses différents aspects qui se rapportent du point de vue initiatique à la réalisation de l'Homme Universel (*al-insân al-kâmil*). Celle-ci est symbolisée par la station d'Idrîs-Henoch-Metatron-Hermès dans la sphère centrale du soleil.

[757] Le mot *dhât*, qui est grammaticalement un pronom possessif féminin, désigne, soit en mode défini (*al-dhât*) l'Essence divine unique et incomparable, soit en mode indéfini toute réalité particulière. Dans ce dernier cas, il peut être employé au pluriel (*dhawât*).

[758] Autrement dit, c'est la matière en tant que *materia secunda*, relativement aux êtres naturels que sont les « engendrés ». La notion de « *Poussière primordiale* » s'applique au terme *habâ'* quand on le considère en tant que principe cosmologique comme *materia prima*. Dans la description de ses aspects particuliers, comme *materia secunda*, qui sont énumérés ici, il convient mieux de le rendre par « matière ».

Dernier »[759], *et ses étoiles sont au nombre de 6 qui est le premier des nombres parfaits et leur principe. Tout ce qui est sextuple dans le monde participe de cette perfection parce qu'il est la somme de sa moitié, de son tiers et de son sixième, de sorte qu'il est formé à partir de ses parties entières. C'est sur la base du nombre six que l'abeille construit son habitation afin qu'elle ne comporte pas de vide* ».

C'est du fait de l'élévation de ce degré que le chapitre consacré à Idrîs est commandé par l'idée de l'élévation de rang (*makâna*) et de lieu (*makân*). Car le Nom divin « *L'Elevé, le Très-haut (al-'alî)* » est parmi les « *plus beaux Noms* » divins comme la « *Poussière primordiale* » relativement aux formes (*çuwar*) du monde, selon ce que dit le *sheikh*: « *L'Elevé en soi (al-'alî li-nafsihi) est Celui qui possède la perfection dans laquelle sont immergées la totalité des choses existantes (al-umûr al-wujûdiyya) et des rapports non-existants (al-nisab al-'adamiyya), de sorte qu'aucun de leurs attributs (na't) ne Lui échappe...Cela n'appartient spécialement qu'à Celui qui est appelé Allâh le Très-Haut (ta'âlâ)* »[760].

Le nombre est une réalité intelligible (*ma'qûla*) qui est en rapport intime avec ce degré de la « *Poussière primordiale* », car il n'a pas d'existence effective. Il ne se manifeste que dans ce qui est mesuré [ou compté (*ma 'dûd*)]. C'est pourquoi le *sheikh* consacre dans ce *façç* un paragraphe spécial au nombre où il dit: « *Le nombre n'est manifeste que dans ce qui est nombré...Une chose peut être non-existante dans l'ordre sensible tout en étant intelligible* »[761].

Comme ce degré de la « *Poussière primordiale* » est le support de manifestation (*majlâ*) de toute forme, le terme « *forme (çûra)* » est repris près de six fois dans ce passage.

Dans la deuxième moitié du chapitre, le rappel des versets coraniques relatifs à l'histoire de la vision d'Abraham, concernant son fils et le bélier, introduit au *façç* de ce prophète qui vient à la suite de celui d'Idrîs. Et le *sheikh* fait aussi allusion à cet endroit au nom « *L'Apparent* » qui gouverne [ce chapitre du verbe abrahamique]: « *Apparut alors sous la forme d'un bélier celui qui était apparu d'abord sous la forme d'un homme...Qu'est-ce que la Nature ? Qui se manifeste à partir d'elle ?* »[762]. Il a seulement mentionné la Nature à cause de son rapport avec la « *Poussière primordiale* », car tous deux sont jumeaux comme il le dit au chapitre 11 des *futûhât*: « *La Nature et la "Poussière primordiale" sont frère et sœur issus d'un père et d'une mère unique. La Nature s'est mariée avec la "Poussière primordiale", le produit de cette union étant le Corps universel qui est le premier corps à se manifester. La Nature est le père qui possède l'influence (al-athar), tandis que la "Poussière primordiale" est la mère dans laquelle se manifeste cette influence, et le corps est le produit. Le cyclе de la génération descend ensuite dans le monde jusque dans l'élément terre (turâb)* ».

[759] Le nom de cette constellation est dérivé de la racine *DaBaRa* qui donne le nom *idbâr* signifiant « *ce qui est en arrière, qui vient ensuite* », d'où le rapprochement avec le nom *ta'akhkhur* qui a un sens voisin et qui est dérivé, comme le nom divin « *Le Dernier (al-âkhir)* », de la racine *'aKHaRa*.
[760] *Cf. fuçûç.-all-hikam*, trad. Gilis p.158.
[761] *ibidem*, p. 154.
[762] *ibidem*, p. 156.

TROISIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE LA PLUS HAUTE LOUANGE (*subbûhiyya*) DANS UN VERBE DE NOÉ
DÉPENDANT DU NOM « *LE CACHÉ (al-bâtin)* », DU DEGRÉ DE LA NATURE (*al-tabî'a*), DE LA LETTRE *'ayn* (ع) ET DE LA DEMEURE DES PLEIADES (*thurayyâ*) SITUÉE ENTRE LES DEUX TOURS ZODIACALES DU BÉLIER ET DU TAUREAU

Au delà de la limite de la manifestation universelle marquée par le Nom divin « *Le Dernier* », il n'y a que le non-manifesté (*al-bâtin*). Le Nom divin « *Le Caché (al-bâtin)* » apparaît au troisième degré qui régit la production de la Grande Mère (*al-umm al-kubrâ*), c'est-à-dire la Nature (*al-tabî'a*). Le nombre trois est le premier des impairs (*afrâd*) synthétisant l'impair [unitaire] (*al-witr*) qui est agent et le pair (*al-shaf'*) qui est patient. C'est le degré de la production (*îjâd*), comme l'explique le *sheikh* dans les deux chapitres des *fuçûç* consacrés aux prophètes Sâlih et Muhammad.

Le nombre trois est en parfaite correspondance avec la Nature qui est le réceptacle de l'Ordre divin. Le *sheikh* dit dans ce sens au chapitre 510 des *futûhât:* « *... par Sa Parole: "Protège-nous du feu"*[763]. *Il n'y a rien d'autre dans cette demeure que la Nature qui est le lieu de la passivité (infi'al) car elle est relativement à l'Ordre divin dans la position de la femelle par rapport au mâle. C'est en elle que se manifeste l'existenciation, je veux dire l'existenciation de tout ce qui est autre qu'Allâh. La Nature est une réalité intelligible. Ceux qui ont vu effectivement la force de son pouvoir (sultân), sans savoir que celle-ci ne réside que dans sa réceptivité à l'égard de ce que le Principe (al-haqq) a existencié en elle, attribuent à la nature cette existenciation en oubliant le Principe qui rend à son tour leurs âmes oublieuses d'elles-mêmes, en les détournant des signes qu'elles portent en elles, suivant Sa parole: "Je détournerai de Mes signes ceux...* »[764]. *Puis, dans la suite des versets, le Vrai principiel a montré leur caractère. Ainsi les hommes sont partagés en deux parties: l'une tournée vers le pur Principe divin, l'autre vers la pure Nature. Et entre ces deux est apparue une assemblée intermédiaire (barzakh) qui ne procède d'aucune de ces deux parties. Elle a considéré ce que requiert le Principe divin (al-haqq) et Lui a donné son droit (haqq), qui lui reviendrait même si elle ne le Lui avait pas remis. Elle a de même considéré ce que requiert la Nature et lui a donné son droit, qui lui reviendrait pareillement même si elle ne l'avait pas reçue. La Nature n'a pas d'existence indépendante effective, elle est essentiellement une réalité intelligible, tandis que le Principe divin est dans Son essence aussi bien l'Etre véritable en soi qu'intelligible par l'intellect. Tout ceci afin que le statut de la manifestation (khalq) soit intermédiaire entre l'être (al-wujûd) et le non-être (al-'adam), et qu'elle reçoive le non-être en tant que Nature et l'être du côté principiel*[765]*...A la Nature la réception (al-qabûl) et au Principe le don (al-wahb) et*

[763] Cor. III, 191.
[764] Cor. VII, 146.
[765] Le « *non-être ('adam)* » s'entend ici dans le sens ontologique de privation de l'être, car la Nature est « non-existante » en tant que pure potentialité de la substance opposée à l'actualité de L'Etre divin (*wujûd*). Il ne s'agit pas dans ce cas du « Non-Etre » (*wou-kî*) en tant que Principe non-manifesté (comprenant l'Etre (*tai-kî*) comme sa première détermination), tel que l'envisage notamment R. Guénon d'après la tradition chinoise (*cf. La grande triade*). Dans l'ésotérisme islamique, cette idée est plutôt rendue par la notion de *al-ghayb al-mutlaq* (litt.: « *ce qui est absolument caché, occulté* », *i.e.* « *le Non-manifesté* » ou le « *Principe absolument inconditionné* »). D'ailleurs, Ibn Arabi, dans un passage des *futûhât* (chap. 492), identifie celui-ci à « *l'Ipséité divine* [ou « *principielle* »] *(huwiyya al-haqq)* », désignation de la Réalité suprême inconditionnée, le seul et Unique qui soit véritablement,

l'efficience (al-ta'thîr). [La Nature] *est la suprême grande Mère (al-umm al-'âliyya al-kubrâ) du monde, et le savant (al-'âlim) n'en voit pas l'essence ('ayn) mais seulement les effets (âthâr). De la même façon, il ne voit pas l'essence du Principe mais ses effets uniquement. Car les regards ne Le saisissent pas. Et il n'y a de vision directe (al-ru'yâ) que par les regards.* [Le Principe] *est l'inconnu (majhûl) qui Seul Se connaît Lui-même, et Il est le connu (ma'lûm) que personne ne peut ignorer bien qu'il ne sache pas Ce qu'Il est* (véritablement] ».

On comprend d'après ce texte pourquoi la Nature est associée à ce qui est non-manifesté (*bâtin*) [et qui est exprimé par le Nom divin« *Le Caché (al-bâtin)* »], puisque dans les deux cas on ne voit que les effets et non l'essence, et que d'autre part l'intérieur des matrices de la Nature est le lieu de l'existenciation, suivant le passage du chapitre 558 des *futûhât* consacré à la « *présence spirituelle du Nom divin "al-bâtin" (hadra al-butûn)* » où le *sheikh* dit (en résumé): « *Celui qui se qualifie Lui-même par le nom « Intérieur* [ou: « *Caché* » (*butûn*)] » *n'est tel que dans notre* [conception] *de la vérité, car il ne cesse d'être "caché" à notre perception (idrâk), qu'elle soit sensible ou intellectuelle,* [selon Sa parole:] *"Rien n'est semblable à Lui". C'est parce que "ce qui est caché (al-butûn)" est le lieu de l'existenciation et de la génération naturelle (wilâda), d'où procède la manifestation des engendrés, que le Vrai principiel (al-haqq) se qualifie par le nom " Le Caché"; le monde se manifeste à partir de Lui* [dans le sens où] *nous sommes cachés en Lui. Saisis cela par l'intellect et non par la conception* [ou l'opinion *(wahm)*] *et l'imagination (khayâl), car sinon Sa parole: « Il n'engendre pas »*[766] *se retournerait contre toi* »...etc.

Dans la mesure où les essences des corps physiques et des engendrés se manifestent dans la Nature, la lettre qui lui correspond de la façon la plus adéquate est la troisième dans l'ordre de la prononciation, c'est-à-dire la lettre *'ayn* (ع). Comme le Nom divin « *Le Caché* » régit ce troisième degré de la Nature, le Nom divin « *Le Caché* » revient avec le mot "Nature" plusieurs fois dans ce troisième chapitre. Il en est de même des termes qui se rapportent à l'aspect caché des choses ainsi qu'à des constituants de la Nature tels que: « *le voile (al-sitr)* », « *le non-manifesté (al-ghayb)* », « *la nuit (al-layl)* », « *le pardon (al-ghafr)* », « *le feu* », « *l'eau* ». Le *sheikh* dit par exemple: « *"....Et annonce la bonne nouvelle aux humbles...": ceux dont le feu naturel s'est éteint, ceux qui disent: "divinité" et non "nature"...S'Il les avait fait sortir sur le rivage, le rivage de la Nature, Il les aurait fait descendre de ce degré élevé..."Mon Seigneur, pardonne-moi ainsi que mes parents", dont je suis le produit et qui sont l'intellect et la Nature* »[767]. Et puisque le « *Le Caché* » est Celui [dont il est dit que]: « *Rien n'est semblable à Lui* » et que « *les regards ne Le saisissent pas* »[768], cette sagesse est dite « *de la plus haute louange* », car la louange est une sorte de transcendance (*tanzîh*). C'est par cette transcendance que Noé est apparu à cause de la déviation de son peuple qui tendait vers l'immanence (*tashbîh*) absolue[769].

Noé est l'aspect de la louange de la transcendance divine dans l'Homme Universel et le pôle du degré de la Nature qui a réalisé effectivement le Nom « *Le Caché* ». On trouve dans la tradition du *hadîth* une indication relative à cette station de Noé. Elle est contenue dans le conseil donné à son fils Sem et qui consistait à ne le

car, comme il le dit encore: « *tu ne trouves (mâ wajadta) jamais qu'un unique (wâhid) qui est le Soi (al-huwa), et le Soi est toujours non-manifesté (ghâ'iban)* » (Ibn Arabi, *Le livre du Nom de Majesté, « Allâh »* (*kitâb al-jalâla; cf.* trad. M. Vâlsan, *Etudes traditionnelles*, Paris, 1948).

[766] *Cf.* Cor. CXII, 3.

[767] *Cf. fuçûç*, trad. Gilis, pp. 126, 128, 130-131.

[768] Cor. VI, 103.

[769] *Tanzîh* (« *transcendance* ») *et tashbîh* (« *immanence, similitude* ») correspondent à des approches de la réalité divine suivant qu'elle est plutôt envisagée dans son aspect non-manifesté ou manifesté, la connaissance la plus complète se trouvant dans le dépassement de cette distinction.

guider que vers le *tawhîd* et la louange divine. L'Imâm Ahmad Ibn Hanbal rapporte: « *Noé est certes un prophète d'Allâh. Quand il fut sur le point de mourir, il dit à son fils: "Je vais te donner un conseil: je te commande deux choses et je t'interdis deux choses. Je te commande* [la formule] *'Pas de divinité excepté Allâh': si on plaçait les sept cieux et les sept terres sur un plateau d'une balance et la formule 'Pas de divinité excepté Allâh' sur l'autre, c'est 'Pas de divinité excepté Allâh' qui l'emporterait, et* [la deuxième formule] *: 'Gloire à Allâh par Sa louange'. C'est par cette formule que toute chose est bénie (çalât) et que le monde manifesté (al-khalq) est nourri. Et je t'interdis l'associationisme (shirk) et l'orgueil (kibr).* ».

Dans le chapitre 14 des *futûhât*, Ibn Arabi appelle Noé « *celui qui pleure abondamment (baqqâ')* », c'est-à-dire qui pleure et se lamente beaucoup. La lamentation (*nawh*) est [un mot analogue] au nom de Noé (*nûh*)[770]. On rapporte d'après l'Imâm Ja'far al-Sâdiq : Noé s'appelait 'Abd al-Ghaffâr[771] parce qu'il dit à la fin de la sourate qui porte son nom: « *Seigneur, pardonne-moi ainsi que mes parents et celui qui entre dans ma maison en étant croyant, ainsi qu'aux croyants et aux croyantes; et accrois la destruction des injustes* »[772]. Le pardon (*ghafr*)[773] c'est le fait de couvrir, voiler (*sitr*) ou tenir caché (*ibtân*). L'attribut divin de majesté (*jalâl*) prédomine chez Noé et celui de beauté (*jamâl*) chez Abraham. Car le soutien spirituel (*madad*) de Noé procède de « *L'intérieur, le Caché (al-bâtin)* », c'est-à-dire la majesté de la transcendance divine (*tanzîh*), tandis que celui d'Abraham, comme on l'a vu précédemment dans le *façç* qui lui est consacré, vient de « *L'Extérieur, l'Apparent (al-zâhir)* », soit la beauté de l'amitié intime (*khulla*). La lettre *'ayn* correspond à Noé et la lettre *ghayn* à Abraham[774].

Le régime (*hukm*) de la Nature se manifeste clairement dans la personne de Noé par le flot de ses larmes, de même que la Nature provoque une inondation par le grand Déluge qui se produisit à son époque. La Nature se caractérise par la rupture d'équilibre, c'est-à-dire la prédominance de certains éléments sur d'autres. C'est pourquoi le *sheikh* parle dans ce *façç* de la prédominance de la transcendance ou de l'immanence, et explique que la perfection réside dans l'équilibre, c'est-à-dire la vision (*shuhûd*) de l'intériorité transcendante dans l'extériorité immanente même et réciproquement. Cependant la rupture d'équilibre est elle-même un aspect constitutif de la perfection. Tel est la station de la Nature relative à Noé.

Le *sheikh* dit dans la section 13 du chapitre 198 des *futûhât*, qui est celle de la Nature, ce qui suit (en résumé): « *La Nature est relativement aux êtres conditionnés (al-kâ'inât) comme les Noms divins: on les connaît par l'intellect et leurs effets sont manifestes alors qu'ils n'existent pas réellement à l'extérieur. Ainsi est la Nature qui fournit les formes qu'elle contient en puissance, et elle n'a pas d'existence extérieure. Son degré est vraiment étonnant et son effet est d'un rang élevé. C'est une essence intelligible unissant quatre réalités essentielles (haqâ'iq) dont les effets dans l'ordre corporel sont appelés le chaud, le sec, le froid, et l'humide..., comme sont la vie (al-hayât), la science (al-'ilm), la volonté (al-irâda), et la parole (al-qawl) dans les rapports (nisab) divins. La vie est tournée vers la chaleur, la science vers le froid, la volonté vers le sec, la parole vers l'humide. [La Nature] fournit exclusivement les*

[770] Dans la langue arabe, le mot « *lamentation (nawh)* » est identique dans l'écriture au nom de Noé (*nûh*). Ils ne sont distingués que par la vocalisation.

[771] Litt.: « *le serviteur du Tout-Pardonneur* »

[772] Cor. LXXI, 28.

[773] La racine *GhaFaRa*, d'où sont tirés les mots signifiant « *pardon (ghafr, ghrufrân)* », « *demande de pardon (istighfâr)* », a le sens de « *couvrir, garder* ».

[774] Suivant le grand comput oriental, les valeurs numériques des lettres *'ayn* et *ghayn* sont respectivement 70 et 1000 dont le produit est 70000 qui est le nombre des « *voiles des splendeurs divines (hujub al-subûhât)* ». De ce point de vue, la lettre *'ayn* symbolise les « *splendeurs lumineuses (subûhât al-nûr)* », et la lettre *ghayn* les « *splendeurs obscures (subûhât al-zulma)* ». [note de l'auteur]

souffles vitaux[775] *nécessaires à la vivification des corps par la croissance et l'activité sensorielle. Quant à la vie due à la connaissance, elle procède de la lumière divine même et du souffle rahmânien...*

C'est dans la mesure où l'existenciation des essences des formes (a'yân al-çuwar) procède de la Nature que la lettre 'ayn lui correspond[776]*. Car les formes naturelles (al-çuwar al-tabî'iyya) sont dépourvues d'esprit (rûh) en tant qu'elles sont naturelles, l'esprit de ces formes procédant uniquement de l'esprit divin (al-rûh al-ilâhî).*

A la Nature correspond la constellation des Pléïades qui comptent sept étoiles, parce que le degré de la Nature est le troisième et qu'elle est constituée de quatre réalités essentielles, ce qui fait en tout sept. Les Pléïades sont une manifestation de la Nature et elles sont sept étoiles, de même que l'intellect possède trois faces et rapports de sorte que la multiplicité soit produite à partir de lui...[C'est au degré de l'Intellect] *qu'apparaît Al-Sharatayn*[777] *qui comprend trois étoiles. Sous ce rapport, l'Ame* [universelle] *est comparable à l'intellect;* [car c'est au degré de l'Ame universelle] *qu'apparaît Al-Butayn*[778] *qui compte* [aussi] *trois étoiles. Comme l'Ame* [universelle] *est deuxième, Al-Butayn occupe le deuxième degré relativement à Al-Sharatayn. Et de ces sept qui se manifestent dans la Nature, les septénaires apparaissent dans le monde.*

[Ces sept] *sont aussi les sept jours de la semaine...La Nature ne se maintient pas dans un état unique relativement aux formes* [qu'elle produit]. *Elle ne connaît pas le repos. C'est pourquoi il n'y a pas d'équilibre dans les corps naturels et substantiels. Si la Nature pouvait supporter le parfait équilibre, rien ne pourrait exister et aucune forme ne se manifesterait à partir d'elle...Il est au contraire nécessaire que certaines de ses réalités essentielles se manifestent alternativement afin de produire* [les êtres]. *S'il n'en était pas ainsi, aucune sphère ne se mettrait en mouvement, aucun ange n'aurait proféré des louanges, le paradis ne serait pas consommation de nourriture et manifestation dans des formes diverses, et les souffles ne se modifieraient aucunement dans le monde.*

Le principe de tout ceci, dans la science divine, est que le Très-Haut est "chaque jour occupé à quelque affaire"[779]*, et le jour signifie ici l'instant unique (al-zaman al-fard) tandis que "l'affaire"est ce que manifeste Allâh à chaque instant. Comment le statut de la Nature pourrait-il être celui de l'équilibre dans les choses alors qu'elle n'a aucun fondement dans les réalités divines (al-ilâhiyâ) ?* ».

C'est ainsi qu'apparaît le verbe de Noé dans le *façç* de la Nature, et qu'est apparu le déséquilibre dans la saisie des réalités spirituelles par son peuple. La communauté de Noé était dominée par le point de vue de l'immanence et fut la première à adorer les idoles en disant: « *N'abandonnez pas vos dieux, n'abandonnez pas Wadd, ni Suwâ', Yaghûth, Ya'ûq, et Naçr* ». [Les gens de Noé] donnèrent à ces cinq idoles les formes de cinq hommes saints et nobles, croyant qu'ils se rapprocheraient d'*Allâh* en les adorant.

---

[775] Litt.: « *les souffles du monde (anfâs al-'âlam)* »
[776] A noter que le mot arabe *'ayn* (pl. *a'yân*) signifie « *source, œil, essence, réalité de qch.* » tout en désignant la lettre arabe qui porte précisément ce nom. Le *sheikh* joue ici sur cette particularité en établissant le rapport entre les « *essences (a'yân) des formes* » contenues à l'état virtuel dans la Nature en tant que puissance substantielle, et la lettre *'ayn* qui lui est symboliquement attribuée.
[777] C'est la première mansion lunaire, correspondant au degré de l'Intellect premier.
[778] *Al-butayn* est la deuxième mansion lunaire correspondant au degré de L'Ame universelle (ou Table gardée). C'est le nom d'un groupe d'étoiles situé entre la mansion lunaire d'Al-Sharatayn et celle des Pleïades. D'après le *lisân al-'arab: « Al-shartân sont les cornes du Bélier, Al-Butayn son ventre, et les Pléïades sa queue ».*
[779] Cor. LV, 29.

Ce nombre cinq est celui des éléments de la Nature et de ses supports substantiels: le feu, l'air, l'eau, la terre, et le cinquième qui est le principe des quatre. Certains l'appellent l'éther et d'autres « *La mère originelle (al-umm al-açliyya)* », ce qui fait allusion à la Nature. C'est le nom retenu par le *sheikh* dans le chapitre 11 des *futûhât* où il dit: « *Tous les esprits sont « pères » et la Nature est une mère en tant que lieu des transformations. Notre Loi sacrée (shar') est la plus parfaite dans l'actualisation des principes universels (al-haqâ'iq al-kulliyya). L'homme n'a droit qu'à quatre épouses par mariage contractuel, et ce nombre est celui des éléments naturels. La concubine*[780] *lui est aussi permise en correspondance avec la cinquième entité (al-amr al-khâmis) qui est le principe de ces quatre éléments et qu'on appelle la Nature. Celle-ci est un intelligible unique d'où se manifestent les couples d'opposés comme le feu associé à l'eau, ou l'air avec la terre...* ».

Ce que dit le *sheikh* dans ce chapitre au sujet des « *humbles* », c'est-à-dire « *ceux dont le feu naturel s'est éteint, et qui disent: "divinité" et non "nature"* » est une allusion subtile à la domination du feu de la Nature sur le peuple de Noé. Au feu correspond l'intensité de la manifestation de sorte que les gens de Noé tendaient vers l'immanence absolue. L'élément opposé au feu est l'eau, c'est-à-dire la prédominance de la transcendance cachée [ou « *intérieure (butûnî)* »], et c'est pourquoi ils furent détruits par l'eau et le feu, la perdition de toute personne étant sa déviation même. Le Coran dit: « *A cause de leurs erreurs ils ont été submergés et introduits dans un feu...* »[781], et c'est afin qu'ils sortent du feu de l'immanence absolue que Noé les appellent à l'eau de la transcendance qui procède du Nom divin « *Le Caché, le Tout-pardonnant (al-bâtin al-ghaffâr)* », en disant: « *...Implorez le pardon de votre Seigneur, Il est certes le Tout-pardonnant* »[782]. Il L'associe à l'eau qui adoucit l'ardeur du feu et ajoute: « *Il fait tomber sur vous la pluie du ciel* »[783].

A cause de la propension excessive de son peuple à [la considération] de l'immanence divine et à l'associationisme, Noé l'appella à la louange et au *tawhîd*. Mais dans la mesure où ce degré [de l'Etre correspondant à Noé] est régi par la Nature qui est caractérisée par l'absence d'équilibre, les gens de son peuple ne répondirent pas à son appel. Alors il appela sur eux la destruction qui est aussi une absence d'équilibre, mais inéluctable celle-là. Ils furent alors submergés par l'eau de la transcendance de laquelle ils étaient voilés et furent jetés dans le feu de leur associationisme lié à l'immanence. Le serviteur ne peut savourer la signification profonde de cette affaire qu'en se dégageant du lien de la discrimination (*furqân*) duelle entre les aspects caché et apparent [de la réalité] afin de se placer du point de vue de la synthèse (*qur'ân*) unifiant les contraires dans l'Unité foncière (*al-ahadiyya*). Seul atteint ce degré éminent celui qui traverse « *le rivage de la Nature* »[784], comme dit le *sheikh*, et qui unit les contraires dans le Principe même qui se manifeste à Noé par le jaillissement de l'eau depuis le fourneau (*al-tannûr*)[785] igné[786].

---

[780] *milk al-yamîn: « celle qu'on possède de plein droit »*, la femme que possède sans contrat le musulman, comme une esclave ou une prise de guerre.
[781] Cor. LXXI, 25.
[782] Cor. LXXI, 10.
[783] Cor. LXXI, 11.
[784] *Cf. fuçûç*, trad. Gilis, p. 128.
[785] Il s'agit de l'*athanor* (qui est la transcription de l'arabe *al-tannûr*) de la tradition alchimique.
[786] L'eau ignée est une désignation du « mercure double » alchimique comme agent des transmutations de la « matière de l'œuvre ». Cette « matière », qui est mise à cuire dans l'*athanor*, représente le principe substantiel de la Nature. De même, transcendance et immanence, rapportées ici à l'eau et au feu, correspondent encore du point de vue alchimique au soufre et au mercure. L'union harmonieuse des deux aspects, dans la « science de la balance » (*'ilm al-mizân*), est la réalisation du *rebis* hermétique, symbolisé dans la station noachique par « *l'union des contraires* ».

Le *sheikh* dit encore au sujet du voyage de Noé, dans son *Livre du dévoilement des effets du voyage*[787], ce qui suit (en résumé): « *Quand Noé sut que le moment du déluge décrété par Allâh approchait, et qu'il se produirait dans le signe zodiacal du Cancer, signe d'eau, mutable et instable, par lequel Allâh a manifesté ce Bas-monde, il se mit à construire le vaisseau. Le signe envoyé à Noé ne fut pas le déluge, ce dont certains savants parmi ses compagnons auraient peut-être eu connaissance comme lui, mais seulement le fourneau...Il avertit son peuple que l'eau allait jaillir du fourneau, mais ils se moquèrent de lui parce qu'ils avaient la conviction que le feu ne peut absolument pas se transformer en eau, et cela du fait qu'ils ignoraient la substance (jawhar) du monde ainsi que ses formes. S'ils avaient su que le feu, comme l'eau, sont des formes dans la substance, ils ne se seraient pas moqués de Noé...L'eau étant pareille à la connaissance comme source de vie, tant sur le plan sensible que dans l'ordre intelligible, ils ont péri par l'eau pour avoir réfuté la science. L'eau a jailli du fourneau car ils n'ont réfuté que l'eau du fourneau et n'ont rejeté que la science que* [Noé] *leur avait transmis oralement par la langue du fourneau de son corps physique (jism). Ils n'ont pas compris qu'il était l'interprète de la véritable signification* [du fourneau] *qui est la lumière absolue (al-nûr al-mutlaq). L'eau du fourneau leur a voilé le fourneau lui-même. Ils ne savaient pas qu'il était la lumière à laquelle s'est ajoutée la lettre tâ'* [qui symbolise] *l'achèvement de la manifestation par l'existence du corps physique.* [La lumière] *se manifesta à l'état de fourneau, en tant que lumière dont le royaume est accompli. C'est une lumière dont le support de manifestation est le feu* ».

A cause de son rapport avec la transcendance divine (*lâhût*) et l'immanence de la nature humaine (*nâsût*), la station noachique est en étroite relation avec Jésus dont la nature spirituelle (*rûhâniyya*) dominait la nature substantielle, son statut existenciel procédant de l'insufflation de l'ange Gabriel. Or Noé est le premier des messagers divins envoyés à l'humanité tandis que Jésus est le dernier d'entre eux avant l'avènement de leur sceau, Muhammad. Noé ouvre le cycle humain consécutif au Déluge, suivant la parole coranique: « *Nous avons fait de sa descendance ceux qui subsistent* »[788]. Jésus sera le sceau de ce cycle lors de sa descente à la fin des temps. C'est à partir de ces correspondances que le *sheikh* 'Abd al-Karîm al-Jîlî rapporte dans son livre *al-insân al-kâmil*[789] qu'il a rencontré Noé au deuxième ciel, qui est celui de Jésus. Dans ce ciel s'interpénètrent tous les caractères naturels (*tabâ'i'*). Il dit aussi que le chef des anges de ce ciel s'appelle Nûhâ'il[790]. Le *sheikh* al-akbar dit également dans le *kitâb al- 'abâdila*, au chapitre intitulé: « *le serviteur d'Allâh, fils de Seth, fils du serviteur du Sublime (al- 'azîm)* »: « *Adam et Muhammad sont frères, Noé et Jésus sont frères, Abraham et Salomon sont frères, Moïse et David sont frères. Nous avons ainsi résolu par dévoilement la question et ce qu'on doit savoir de cette correspondance. C'est par le cœur que j'en ai eu connaissance et que je l'ai transmise* ».

Noé et Jésus sont frères parce qu'ils sont tous deux régis par les noms « *L'Apparent* » et « *Le Caché* », autrement dit par le statut de la discrimination entre l'immanence et la transcendance qui opère dans leurs communautés respectives ainsi que par le rapport qu'ils entretiennent avec la Nature d'un côté, et la station de Seth de l'autre. Le rapport de Jésus avec Seth sera développé dans le chapitre suivant. Il se caractérise par l'insufflation (*nafth*) des esprits dans les corps. Le rapport entre Noé et Seth tient au fait qu'à ce dernier correspond le degré de la Table gardée (*al-lawh*),

[787] *Kitâb al-isfâr min natâ'ij al-asfâr*, traduit par D. Gril, *op. cit.*
[788] Cor. XXXVII, 77.
[789] *L'Homme Universel, op. cit.*
[790] Nom formé par la combinaison du radical: *âl* (ou: *il*), qui désigne la divinité dans les langues sémitiques, et le nom de Noé (*nûh*): *nûh* + *il* = *nûhâ'il*, nom qui signifie littéralement: « *divinité de Noé* ».

c'est-à-dire l'Ame universelle (*al-nafs al-kulliyya*), tandis que le degré de Noé est celui de la Nature qui est la fille immédiate de cette Ame universelle. La Nature est la « *grande mère* », comparable à Marie, la femme parfaite, qui est le symbole humain de la Nature recevant l'insufflation du souffle *rahmânien*. C'est dans la Nature que se manifeste la station noachique. De la même façon, Jésus est manifesté à partir de Marie. On peut les comparer à deux fils d'une même mère.

Et comme il y a un rapport spirituel entre Jésus et Idrîs, le pôle du quatrième ciel[791], il y a aussi un rapport historique direct entre Noé et Idrîs comparable à celui qui lie les jumeaux: la Nature et la Poussière primordiale, engendrés par l'Ame universelle et l'Intellect, et un autre entre les deux noms apparentés qui gouvernent les sagesses des deux chapitres correspondants, c'est-à-dire: « *Le très-digne de louanges (al-subbûh)* » et « *Le Très-Saint (al-quddûs)* ». C'est pourquoi le *sheikh* termine ce chapitre en disant: « *Qui veut atteindre le degré des secrets de Noé (nûh) doit monter jusqu'à la sphère de yûh* »[792], c'est-à-dire la sphère du soleil, dans le quatrième ciel où réside Idrîs, titulaire du *façç* suivant qui est aussi le quatrième. Il y a dans cette phrase une autre allusion à la Nature, c'est que son régime se reproduit chaque année quand se termine le cycle solaire par la succession des quatre saisons: ainsi, qui veut atteindre le degré de la Nature doit monter jusqu'à la sphère du soleil et suivre son cycle pendant une année complète. C'est à cela que s'est tenu le *sheikh* lors de son ascension spirituelle et sa rencontre avec Idrîs, ainsi qu'il l'explique dans le *Livre des Révélations de Mossoul (kitâb al-tanazzulât al-mawcilliyya)*.

[791] René Guénon remarque à ce sujet la permutation des correspondances d'Idris et de Jésus avec les cieux de Mercure et du Soleil, Idris devant régir normalement le ciel de Mercure et le Christ le ciel central du Soleil « *...dans la tradition islamique, Seyidna Idris est identifié à la fois à Hermès et à Hénoch;...En même temps, les sciences attribuées à Seyidna Idris et placées sous son influence spéciale ne sont pas les sciences purement spirituelles, qui sont rapportées à Seyidna Aïssa, c'est-à-dire au Christ; ce sont les sciences que l'on peut qualifier d' "intermédiaires", parmi lesquelles figurent au premier rang l'alchimie et l'astrologie; et ce sont bien là, en effet, les sciences qui peuvent être dites proprement "hermétiques"...or ce n'est pas Seyidna Idris qui préside ainsi au ciel de Mercure, mais Seyidna Aïssa, et c'est au ciel du Soleil que préside Seyidna Idris... D'un autre côté, il y a presque toujours une étroite connection établie entre Hénoch (Seyidna Idris) et Elie (Seyidna Dhûl-Kifl), enlevés l'un et l'autre au ciel sans être passés par la mort corporelle, et la tradition islamique les situe tous deux dans la sphère solaire. De même, suivant la tradition rosicrucienne, Elias Artista, qui préside au "Grand Œuvre" hermétique, réside dans la "Citadelle Solaire", qui est proprement le séjour des "Immortels"..., et qui représente un des aspects du "Centre du Monde".*» (art. *Hermès*, dans le recueil *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Paris, 1970). Il s'agit, dit encore R. Guénon au sujet de cette permutation, d'« *une question fort complexe* », dont on peut dire qu'elle se rapporte à la forme archaïque de la tradition hermétique qui était initialement une expression de la tradition primordiale et non pas seulement l'« Art Royal », principalement cosmologique, qu'il en est venu à désigner par la suite, en raison d'une adaptation cyclique majeure, dont le symbolisme du déluge est un autre signe. Cette idée est d'ailleurs confirmée par l'étroite correspondance entre le symbolisme alchimique et la station de Noé telle qu'elle est présentée par Ibn Arabi dans le *façç* qui lui est consacré, mais aussi par le passage du *kitâb al-isfâr* reproduit ici, où le « *fourneau (al-tannûr)* » de la forme corporelle de Noé est directement identifié à la « *lumière absolue (al-nûr al-mutlaq)* » qui est celle d'*Allâh*, le Principe ou la divinité suprême.
[792] *Cf.* trad. Gilis, p. 132.

DEUXIÈME DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DE L'INSUFFLATION (*nafathiyya*)[793] DANS UN VERBE DE SETH

DÉPENDANT DU NOM « *LE SUSCITATEUR (al-bâ'ith)*[794] », DU DEGRÉ DE LA TABLE GARDÉE (*al-lawh al-mahfûz*), DE LA LETTRE *hâ'* (ه) ET DE LA DEMEURE *al-butayn*[795] SITUÉE DANS LA TOUR ZODIACALE DU BÉLIER

Tous les Noms divins retournent vers leur principe, le non-manifesté ou « *Le Caché (al-bâtin)*. Chacun d'eux, et en particulier « *Le caché (al-bâtin)* » et « *L'apparent (al-zâhir)* », procède de l'unique Essence principielle. Ainsi le nom « *Le Suscitateur* » intervient avant le nom « *Le Caché* », au deuxième degré qui régit la production de la Table gardée procédant du Calame suprême (*al-qalam al-a'lâ*) pour insuffler (*nâfatha*) les esprits dans les formes. Il commande aussi la demeure d'*al-butayn* dans la tour zodiacale du Bélier, signe de la chaleur et du feu.

La chaleur est le principe de la vie dans les esprits, et c'est du fond de la poitrine qu'est expiré le souffle qui se diffuse [à l'extérieur], apaisant l'esprit et assurant la respiration du corps. « *Le Suscitateur* » régit également la production de la deuxième des lettres, la lettre *hâ'*, qui est l'initiale du nom *huwa*, désignant le Soi divin (*al-huwiyya*) qui suscite [l'ensemble] des Noms divins: « *Il est (huwa) le premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché* »[796]; « *Dis : Lui (huwa) est Allâh l'Unique* »[797]. La valeur numérique de cette lettre est cinq, le seul chiffre qui préserve ses puissances comme il se préserve lui-même, et correspond donc parfaitement à la Table gardée. Le prophète en adéquation avec ce degré qui suscite l'expir préservateur est Seth parce que celui-ci est le premier des parfaits procédant d'Adam, de la même façon que la Table gardée est le premier existant procédant du Calame qui expire la science des dons (*'atâyâ*) et des faveurs (*mawâhib*) dans les esprits, comme la Table gardée insuffle les esprits dans les formes accomplies. Le flux pourvoyeur[798] (*imdâd*) de Seth est pareil à celui de la Table gardée: préservant et préservé jusqu'au Jour de la Résurrection[799].

Le *sheikh* fait allusion dans ce chapitre au nom « *Le Suscitateur* » dans le passage suivant: « *Et l'autre catégorie dont la demande est suscitée...parce qu'il sait que ce qui suscite* [sa demande], *c'est* [son] *état* »[800]. Il mentionne d'abord les dons.

---

[793] *Nafatha* signifie « *souffler sur qch; vomir, cracher la salive* », d'où l'idée d'insufflation ou d'expiration. On remarquera la parenté de sens de plusieurs verbes dont les deux premières lettres radicales sont pareillement *nûn* et *fâ'*, tels que: le verbe *nafakha*, qui a le sens de « *souffler avec la bouche pour gonfler qch* » et qui est employé dans le Coran, notamment au sujet du pouvoir de vivification du Christ; le verbe *nafaha*: « *souffler* », à propos d'un vent; le verbe *nafaja* qui comprend aussi les sens de « *souffler* (vent), *gonfler* »; le verbe *nafasa* qui donne *nafs* et *nafas;* le verbe *nafâ* avec le sens de « *chasser, expulser, emporter* (vent) ».

[794] Le nom divin *al-bâ'ith* est dérivé d'une racine *Ba'aTHa* qui a le sens de « *ressusciter, envoyer, susciter, inciter* ». C'est donc l'impulsion initiale qui suscite la manifestation (ou la « *procession (inbi'âth)* ») des possibilités et l'opération des puissances divines représentées par les Noms divins.

[795] La 2e mansion lunaire, du nom de trois étoiles de la constellation du Bélier, et figurant son ventre (*batn*), d'où le diminutif *butayn* (*cf.* Lane, *Lexicon*, I, 221).

[796] Cor. LXXII, 3.

[797] Cor. CXII, 1.

[798] *imdâd:* « *soutien, fourniture, approvisionnement* » désigne la puissance qui pourvoit à l'existence des êtres, et qui constitue leur « provision » en tant que possibilité de manifestation portée à l'existence. Il s'agit ici de l'influence et du soutien spirituels d'un prophète.

[799] Sur cette double conservation, *cf.* verbe d'Abraham.

[800] *Cf.* trad. Gilis, pp. 74-76.

Les dons essentiels (*al-'atâyâ al-dhâtiyya*) procèdent de la face spéciale (*al-wajh al-khâçç*)[801] de la manifestation théophanique (*al-tajallî al-ilâhî*) et sont comparables à ce que la Table gardée tire directement du Commandement divin, ou encore à ce par quoi se caractérise Seth, suivant sa prédisposition, relativement à Adam. Les dons qui procèdent des causes (*al-'atâyâ al-sababiyya*)[802] sont comme les sciences que la Table gardée reçoit du Calame, ou que Seth hérite d'Adam.

Et puisque la prédestination et le décret divin procèdent de la face spéciale rapportée à la Table gardée, le *sheikh* consacre à cette question un paragraphe spécial[803] qui commence ainsi: « *La prédisposition (al-isti'dâd) est la demande la plus secrète (akhfâ)...l'antériorité du décret divin...Ceux qui connaissent le secret de la prédestination sont de deux sortes: ceux qui le connaissent dans l'ensemble* », allusion à la totalisation du Calame lié au symbolisme du *nûn*, « *et ceux qui le connaissent en détail* », allusion au déploiement détaillé du Calame sur la Table gardée, « *...C'est sur ce point que* [le théologien] *se sépare de l'initié réalisé parmi les gens de la voie, qui possède le dévoilement (kashf) et la réalisation (wujûd)* ». [Plus loin][804] son exposé sur la prédisposition et la différentiation hiérarchique (*tafâdul*) des Noms divins qui procèdent cependant d'un principe unique, concorde [avec ce qui précède] puisque « *le rapport* [de la Table gardée, en tant qu'Ame universelle] *avec toutes les formes du monde, est unique et indépendant de toute différenciation hiérarchique, mais ces formes en reçoivent selon leur prédisposition essentielle, de sorte qu'une telle différenciation hiérarchique apparaisse entre elles* »[805].

A partir de là, Ibn Arabi explique pourquoi la sagesse de ce *façç* est caractérisée par l'insufflation (*nafth*), par référence au rapport linguistique et sémantique qui relie entre eux les notions suivantes: « *insuffler (nafatha)* », « *envoyer, susciter (ba'atha)* », « *souffle vital, âme individuelle (nafs)* » et « *souffle, respiration (nafas)* ».

Il traite de la procession du souffle (*al-nafas*) depuis l'intellect (*al-'aql*)[806] et dit (en résumé) ce qui suit: « *Allâh possède 70000 voiles de lumière et de ténèbre. S'Il les retirait, les gloires de Sa face*[807] *consumeraient ce que le regard de Sa créature aurait pu en saisir. Allâh était et rien n'était avec Lui. Selon Sa Science antérieure, il fallait que soit parfaite l'existence cognitive (al-wujûd al-'irfânî) par la manifestation des effets des Noms divins, des rapports et des relations, et non que*

---

[801] La « *face (wajh)* » d'une chose est sa réalité foncière, et celle-ci est divine ou principielle: « *Sache que les réalités spirituelles (haqâ'iq) sont impérissables, et que la face de quelque chose, c'est sa réalité* » (*fut.* Chap. 73, q. 98). La « *face spéciale (wajh khâçç)* » d'un être conditionné est donc sa réalité divine ou principielle par laquelle il est directement lié au Principe, sans les intermédiaires constitués par les degrés de l'Etre, qui sont les multiples « *faces* » [ou « *aspects* »] (*wujûh*) d'*Allâh*, et comme autant de voiles interposés entre l'être et les « *Gloires de la face* [divine] *(subuhât al-wajh)* ». Suivant le Coran (LV, 26-27): « *Tout ce qui est s'évanouit, tandis que subsiste la face de ton Seigneur doué de majesté et de noblesse* ». Du côté principiel, la « *face spéciale* » est le Soi divin Lui-même (*al-huwiyya*), comme l'indique Ibn Arabi dans les *fuçûç* [verbe de Job (*Ayyûb*), trad. Gilis p.533]: « *Allâh le Vrai principiel a déterminé une face spéciale parmi les faces d'Allâh qui s'appelle la face de l'Ipseïté (al-huwiyya)...* ». Parmi les initiés, ce sont les *afrâd* qui réalisent la perfection de la connaissance de la « *face spéciale* », c'est-à-dire qu'ils voient immédiatement en toute chose la réalité divine ou principielle.

[802] Ce sont les dons qui procèdent d'une cause seconde (*sabab*), et non directement du Principe comme les « *dons essentiels* », d'où leur caractère contingent.

[803] *Cf.* trad. Gilis, pp. 76-78.

[804] *ibidem*, p. 86.

[805] *futûhât*, chap. 198, section 12.

[806] *Cf.* les traités d'Ibn Arabi: *al-'uqlat al-mustawfiz, kitâb al-masâ'il, risâla al-ittihâd al-kawnî*, et divers passages des *futûhât*.

[807] « *Les gloires de la face (subuhât al-wajh)* » sont « *les lumières essentielles dont nous sommes séparés par les voiles des Noms divins* » (*fut.* chap. 73, q. 116).

Lui-Même devienne parfait, Sa Perfection éternelle étant infiniment plus sublime[808]*. Car Il est absolument parfait. Le Principe divin (al-haqq) s'est manifesté, par Lui-même à Lui-même, par les lumières des Gloires de la Face, parce qu'Il est "Savant ('âlim)" et "Doué de volonté (murîd)". La manifestation des esprits éperdus d'amour (al-arwâh al-muhayyama) procède de la Majesté et de la Beauté divines. Allâh aima être connu en gratifiant généreusement le monde (al-'âlam) de la connaissance de Lui-même. Il sait qu'Il ne peut être connu sous le rapport de Son Ipséité, ni sous le rapport de la science qu'Il a de Lui-même, et que le monde ne Le connaît que dans la mesure où il ne Le connaît pas. C'est de la même façon que le "véridique"*[809] *a dit: "L'impuissance à saisir est elle-même une saisie". Il nous a appris qu'Il est qualifié par l'amour. Le statut de l'amour est de nécessiter la rahma*[810] *de celui qui en est proprement qualifié. C'est pourquoi celui qui respire (al-mutanaffis) trouve le repos en lui-même. L'émission du souffle par celui qui respire est l'essence de sa rahma à l'égard de lui-même. Rien ne se manifeste du* [principe divin] *excepté la rahma qui s'étend à toute chose et se répand perpétuellement dans la totalité du monde.*

La première forme que reçoit le souffle rahmânien est celle de la Nuée. C'est une sorte de vapeur "rahmânienne" et l'essence de la rahma. Le Principe divin (al-haqq) est pour elle comme le cœur pour l'homme, de même qu'Il est encore pour le cœur de l'homme connaissant et croyant comme le cœur pour l'homme, et qu'Il est le cœur du cœur comme il est le possesseur du royaume. Rien d'autre que Lui ne peut Le cerner. Ensuite, la substance (jawhar) de cette Nuée a reçu les formes des esprits (al-arwâh), proches phonétiquement du mot raha [qui signifie : « repos »] *et* [de l'expiration indiquée] *par le mot istirwâh* [qui signifie : « *inclination à ce qui procure la satisfaction* »]. *Ce sont les esprits éperdus d'amour qui ne connaissent aucune autre substance dans laquelle et par laquelle ils puissent se manifester car elle est leur principe. Elle est l'aspect caché (bâtin) et non-manifesté (ghayb) du Principe divin (al-haqq). Son aspect non-manifesté s'est manifesté. Alors le monde, lui aussi, s'est manifesté en elle et par elle.*

Il est impossible que la manifestation du monde procède de ce qui est non-manifesté. Il est donc nécessaire qu'un aspect du Principe se manifeste, au moyen duquel les formes du monde se manifesteront. Et ce n'est rien d'autre que la Nuée en tant qu'elle est identique au Nom divin "L'Apparent", "Celui qui possède la puissance matricielle (al-rahmân)"; ainsi [ces esprits éperdus d'amour] *sont épris d'eux-mêmes. Allâh a produit le "Suprême élément (al-'unçûr al-a'zam)"*[811] *dans le non-manifesté, occulté, de sorte qu'il soit impossible à la moindre créature de le découvrir. A ce niveau, cette manifestation s'est produite d'un seul coup (duf'a wâhida) indépendamment de tout enchaînement causal. Il n'y a pas d'esprit épris d'amour qui connaisse autre chose que lui-même, du fait de son anéantissement (fanâ') dans la Réalité principielle (al-haqq) en soi et de la domination qu'exerce sur lui la puissance de la Majesté divine (al-jalâl).*

Ensuite le Principe divin (al-haqq) a produit, au-dessous de ces esprits et au moyen d'une autre manifestation théophanique (tajallî) indépendante de leur degré,

[808] Dans la réalité divine qui est pure connaissance infinie et éternelle, toute perfection ne peut procéder d'une élévation de quoi que ce soit à un degré supérieur, mais seulement par la détermination de rapports et de relations (les Noms divins) qui vont tisser la trame de la manifestation universelle.

[809] Abû Bakr, compagnon du prophète, surnommé « *le véridique (al-çiddîq)* ».

[810] Comme on l'a précisé précédemment à propos d'*al-rahmân*, le Principe divin qui la possède en propre, la *rahma* est l'aspect matriciel et féminin de la puissance divine, à la fois génératrice, nourrice et protectrice des êtres, douée de générosité (parce que « génératrice »), de compassion et d'amour, qui actualise les possibilités de manifestation en les « expirant » dans l'émission du « *souffle* » divin, ainsi qualifié de « *rahmânien* » (*al-nafas al-rahmân* ou *al-nafas al-rahmânî*).

[811] Ce « *suprême élément* » est un des noms du principe de la manifestation d'où sont issus tous les êtres.

des esprits situés dans une terre blanche. Il les a créés sur cette terre dans laquelle Il les a captivés d'amour au moyen de la louange et de la sanctification. Ils ignorent qu'Allâh a créé d'autres êtres parce qu'ils ont en commun, avec les autres esprits supérieurs déjà cités, la lumière de l'éperdument amoureux (haymân). Chacun d'eux occupe une station spirituelle (maqâm), dans la science par Allâh et l'état de réalisation (hâl). Cette terre n'appartient pas au monde de la Nature, elle est incorruptible et ne subit pas de transformation. L'être humain a, sur cette terre spirituelle, un modèle (mithâl) et une part de [ces esprits]. *De même,* [L'être humain] *possède un autre modèle parmi les esprits supérieurs cités en premier, et il en est ainsi dans chaque monde où il possède un modèle propre à chacun de ces mondes.*

Il y a ensuite que cet "Elément suprême", caché dans le tréfonds du non-manifesté (ghayb al-ghayb), possède une inclination spéciale vers le monde de l'inscription et de l'enregistrement, lequel n'a pas encore d'existence effective[812]*. C'est par cette inclination que le Principe divin a produit l'Intellect premier (al-'aql al-awwal). Cette inclination concernait exclusivement la réalité essentielle de l'être humain qui est le but, la fin ultime qui est elle-même la présence de l'Unité principielle et de l'existence manifestée (al-jam' wa al-wujûd).*

L'Intellect premier, c'est le Calame suprême. C'est le seul des esprits éperdus d'amour qui soit caractérisé par une manifestation théophanique (tajallî) spéciale faite de pure connaissance, [théophanie] *par laquelle il a reçu la science de tout ce qui est jusqu'au jour de la Résurrection, science que les esprits éperdus d'amour ne possèdent pas. Il a trouvé en lui une puissance dont ils sont tous dépourvus. Il porte témoignage à leur sujet tandis qu'eux ne témoignent pas de lui, ni les uns des autres. Il se voit lui-même en composition avec cette puissance qui lui fait connaître comment sa manifestation s'est produite. Il a su que la science embrasse les réalités intelligibles (haqa'iq ma'qûlât) dans la mesure où il les connaît par discrimination intellectuelle ('aqala) quand elles se présentent distinctivement à lui. Elles sont pour le Principe divin des objets de connaissance (ma'lûmât), et en elles-mêmes, comme pour l'intellect, des intelligibles. Et il a vu dans la substance de la Nuée la forme de l'Homme Universel qui est relativement au Principe divin ce qu'est l'ombre d'une personne par rapport à celle-ci. Il se voit lui-même inférieur à ce degré alors qu'il a la connaissance que l'existenciation du monde procède de lui-même, c'est-à-dire de l'intellect, jusqu'à son achèvement dans ce bas-monde. Ainsi il a su qu'il réalisera nécessairement le degré de la perfection, qui appartient à l'Homme Universel. Mais cette réalisation de la perfection par l'intellect n'est pas intégrale comme celle de l'Homme universel, parce qu'elle est en acte dans ce dernier et en puissance dans l'Intellect premier.*

Le Principe divin (al-haqq) se manifeste directement (tajallâ) à l'Intellect de sorte qu'il voit une ombre à son essence. Cette ombre suscitée par l'essence de l'Intellect procède de la lumière de cette manifestation théophanique et de la densité du contingent (kathâfa al-muhdâth) relativement au "Subtil (al-latîf)" et "possesseur de toute science en détail (al-khabîr)". Cette ombre est l'Ame universelle appelée Table gardée. Tout cela s'effectue dans la présence de la Nature essentielle ; là, dans cette présence, elle est appelée: vie, science, volonté et parole[813]*. De même, dans l'ordre corporel, elle est nommée par les qualités de chaud, froid, sec et humide, ou encore par le feu, l'air, l'eau et la terre dans l'ordre des éléments naturels, ou, dans l'ordre animal, par les tempéraments tels que la bile noire, la bile jaune, le phlegme et le sang: le principe est unique tandis que le statut est divers...*

[812] Le « *monde de l'inscription (taḍwîn) et de l'enregistrement (tastîr)* » est une désignation de l'ensemble des possibilités de manifestation. Il correspond à la Table gardée sur laquelle l'Intellect premier, le Calame suprême, les inscrit, selon le même rapport qui distingue, dans la tradition scolastique, « *l'intellect possible* » et « *l'intellect agent* ».

[813] Qui appartiennent à la classe des Noms divins essentiels: « *Le Vivant, le Savant, le Puissant, le Voulant, le Voyant, l'Audient, le Verbe* ».

La Table gardée est le premier existant suscité par la requête incessante du Calame afin de trouver un support à son écriture. Mais la puissance de l'Intellect ne pouvait à elle seule produire cette Ame universelle. Alors [l'intellect] *a été soutenu par le Nom divin "Le suscitateur" et par la Face spéciale d'où émane cette Ame universelle, c'est-à-dire la parole divine : "Sois ! (kun)". L'Intellect se tient en permanence dans la station de l'indigence (faqr) et de l'humilité envers Celui qui l'a façonné (al-bârî). Il comporte des rapports, des relations, et de multiples aspects, sans que son essence perde son unicité à cause de leur multiplicité.*

L'effusion (fayd) de l'Intellect comprend deux aspects: l'effusion essentielle et l'effusion due à la volonté (irâda). Ce qui se rapporte à l'essence est inconditionné et n'est pas qualifié de privation (man')[814]*, tandis que ce qui est relatif à la volonté est qualifié par la privation et le don ('atâ'). Allâh le nomme dans le Coran: vérité (haqq), calame, esprit (rûh), et dans le tradition prophétique (sunna): intellect. Il est le trésorier (al-khâzin), le gardien (al-hâfiz), le savant, le garant fidèle (al-amîn) des réalités subtiles de l'être humain en vue et à cause desquelles il a été actualisé (wujida).*

Par sa connaissance de lui-même, il a connu Celui qui l'a existencié (mubdi'), comme il a connu le monde et l'être humain, et c'est sous ce rapport qu'il est proprement intellect. Il est le Calame sous le rapport de l'inscription et de l'enregistrement, l'esprit (al-rûh) sous le rapport du gouvernement des êtres (taçarruf), le Trône glorieux sous le rapport de l'assise axiale (istiwâ') par la science et la puissance matricielle (rahma), le prototype clarificateur (al-imâm al-mubîn) sous le rapport du comput (ihçâ'). Ses fines subtilités (raqâ'iq) s'étendent à l'Ame universelle, à la Poussière primordiale, au Corps universel, aux sphères immobiles, au centre (markaz), aux éléments dans la direction ascendante, aux sphères imaginales (al-aflâk al-mutakhayyala), aux mouvements, aux êtres générés, à l'être humain, à leurs liaisons et connexions réciproques dans le "Suprême élément". Le nombre de ces fines subtitlités est égal au produit mathématique: 360 x 360 x 360.

Cet Intellect ne cesse d'aller (iqbâl) et de venir (idbâr). Il se tourne vers son Existenciateur pour recevoir, et c'est ainsi qu'il découvre un aspect de lui-même, de sorte qu'il connaît son Existenciateur à la mesure de ce qu'il connaît de lui-même. La science qu'il possède de son essence est infinie, comme celle qu'il possède de son Seigneur. La voie conduisant à la science qu'il a de lui-même est celle des manifestations théophaniques, tandis que la voie conduisant à la science de son Seigneur est la science qu'il a de lui-même. Il se tourne [ensuite] *vers ce qui est au-dessous de lui pour le pourvoir de ses effusions ainsi perpétuellement, dans l'accroissement* [de science et d'effusions]. *Il est le pauvre et le riche, le puissant et l'indigent, le serviteur et le seigneur. Il n'y a pas au-dessus de lui d'être conditionné dont il dépende.*

Certains donnent [à l'intellect] *le nom : "nûn". La vérité est que le "nûn" représente l'encrier symbolisant la science synthétique de l'Intellect qui ne se développe en détail que dans la Table gardée. Il possède 360 pointes en tant que calame, 360 faces ou rapports en tant qu'intellect, 360 langues en tant qu'esprit interprète d'Allâh. Chaque pointe du Calame puise à 360 mers correspondant à autant de catégories de sciences. Ces mers sont la totalisation des paroles divines qui ne s'épuisent jamais. L'Intellect projette ce qui lui revient de ce verbe sur la Table gardée, jusqu'au Jour de la résurrection, sous la forme d'un écrit ordonné. Les*

[814] *man'* a le sens de « *retrait, empêchement, interdiction* », et aussi celui d'« *inaccessibilité* ». Dans la pure Essence ou principe inconditionné, l'intellect est dépourvu de qualité; tandis que du point de vue manifesté, qui dépend de la volonté productrice des êtres, l'intellect est déterminé par les dualités cosmiques telles que le don et la privation. Celle-ci exprime la limite nécessaire à tout conditionnement sans lequel un être quelconque ne peut venir à l'existence. Le don est au contraire l'expression de la possibilité de l'être contenue dans le Principe, en tant qu'« *essence immuable ('ayn thâbita)* ».

paroles qui ont été projetées sur la Table gardée y sont rassemblées en 269200 versets [ou « *signes* »], *ce qui correspond au résultat de l'opération suivante: (360 x 360) x 2 + (100 x 100). Ce nombre totalise ce qui se déroule dans la manifestation universelle (al-khalq), sous le rapport de ce que projette l'Ame universelle au moyen des causes secondes (asbâb). Quant à ce qui procède des faces spéciales divines, cela se produit dans l'instant (waqt) même de son existenciation, dont seul Allâh connaît l'objet. Ceci est tout ce qu'a reçu l'Intellect du souffle rahmânien en tant que verbe proféré par son Seigneur. Ces versets sont rassemblés en 10 chapitres (ou sourates) suivant le nombre des catégories*[815]*(maqûlât) reconnues par les sages (al-hukamâ')* [dont il a déjà été question dans le chapitre des fuçûç consacré à Isaac]. *L'Homme Universel possède dix lieutenances (niyâbat)*[816] *procédant du Principe divin (al-haqq) et correspondant aux dix catégories.*

Comme l'Intellect premier, l'Ame universelle a plusieurs noms tels que: le Trône suprême, la Colombe (al-warqâ'), l'Emeraude verte (al-zumurruda al-khadrâ'), et l'expression "chaque chose" y fait allusion, dans le verset coranique: "Nous avons écrit pour lui au sujet de chaque chose sur les tablettes... »[817]*, c'est-à-dire la Table gardée qu'Allâh a pourvue de deux puissances, cognitive ('ilmiyya) et opérative ('amaliyya): par la puissance opérative les essences des formes ('ayân al-çuwar) sont manifestées, tandis que les mesures et les proportions sont connues par la puissance cognitive et que le Décret divin et la Prédestination procèdent de la face spéciale.*

Ensuite l'Intellect tourna sa face vers la Nuée (al-'amâ'). Il vit qu'aucune forme n'apparaît dans ce que reste de [la Nuée], *et qu'elle devient éclairée par les formes qui s'y trouvent. Il voit qu'il ne reste à part les formes qu'une pure obscurité. Il voit que* [ce reste obscur de la Nuée] *est apte à recevoir les formes et l'illumination. Il a su alors que cela n'est possible que par sa conjonction avec son ombre. La théophanie reçue par l'Intellect est une théophanie de la puissance matricielle (tajalli rahmânî) qui procède de l'amour réciproque entre l'agent de la manifestation théophanique et son objet. Cette manifestation divine l'a totalement anéanti comme le plaisir de l'union érotique anéantit entièrement son acteur au point qu'il perd conscience de toute chose autre.*

Quand la lumière de la manifestation théophanique l'eut entièrement anéanti, son ombre retourna et s'unit à lui, dans un mariage intelligible d'où est né le Trône, sur lequel siège le Vrai principiel (al-haqq) par Son Nom : al-rahmân. Il n'y a rien de plus proche des créatures que la rahma, car rien n'est plus proche d'elles que leur propre être, et leur être est rahma, sans aucun doute. C'est à partir de cette station qu'Allâh a disposé tendresse et compassion (rahma) entre les époux, en disant: "Parmi ses signes, il a créé (khalaqa), à partir de vous-mêmes, des épouses afin que vous trouviez la satisfaction auprès d'elles. Il a disposé entre vous tendresse et compassion. Il y a là des signes pour ceux qui réfléchissent" »[818].

La parole suivante du *sheikh* dans ce *façç*: « *Cette science est celle de Seth. Son esprit alimente tout esprit qui parle de ces sujets*[819]*, à l'exception de l'esprit du sceau, qui est non seulement pourvu exclusivement par Allâh et non par un esprit particulier, mais dont l'esprit sustente tous les esprits* »[820]: c'est-à-dire que Seth, dans sa fonction de pourvoyeur de cette science, est relativement aux esprits comme

[815] *Cf.* les catégories d'Aristote.
[816] Voir l'exposé détaillé de cette question dans le chapitre 360 des *futûhât* qui se rapporte à la sourate « *La lumière* » (Cor. XXIV) [note de l'auteur].
[817] Cor. VII, 145.
[818] Cor. XXX, 21.
[819] Il s'agit de la science des dons divins exposée précédemment dans ce même chapitre du verbe de Seth.
[820] *Cf.* trad. Gilis, p. 86.

la Table gardée par rapport aux degrés qui lui sont inférieurs, tandis que le sceau est pareil au Calame suprême qui est instruit exclusivement par *Allâh* et qui sustente tous [les esprits] à la mesure de leur prédisposition.

C'est pourquoi le *sheikh* consacre, dans ce chapitre, un paragraphe spécial à la fonction du sceau (*al-khatmiyya*), car par les degrés de la Table gardée, du Calame et de l'être humain, le cycle de l'existence cosmique (*al-wujûd*) s'achève et celui de la manifestation universelle (*zuhûr*) est scellé. Le *sheikh* explique qu'il s'agit du sceau de la sainteté muhammadienne qui n'est autre que lui-même, en précisant qu'il se voit nécessairement sous la forme de deux briques, l'une d'or et l'autre d'argent, dans le mur de la Ka'ba. Il rapporte dans le chapitre 65 des *futûhât* qu'il a obtenu cette vision à La Mecque en 599 de l'Hégire, soit 28 ans avant la composition du livre des *fuçûç*. De plus, selon le *sheikh* al-akbar, il y a quatre sceaux qui sont tous en rapport avec la fin du monde, à l'approche du jour de la Résurrection, par la réintégration des âmes particulières dans l'Ame universelle d'où est issue l'insufflation (*al-nafkh*) initiale. Le Très-Haut dit: « *...comme Il vous a produit au commencement, vous retournerez* »[821]. C'est pourquoi la fin des temps se produira sur les pas du sceau des enfants, lui-même sur les pas de Seth auquel correspond le *façç* du degré de l'Ame universelle, selon ce qui est dit en conclusion de ce même chapitre. Le *sheikh* en donne la signification dans le chapitre 64 des *futûhât*[822], où il dit: « *La mort de l'homme est elle-même sa résurrection...Et le rassemblement final (al-hashr) est l'union des âmes particulières dans l'Ame universelle. Tout cela, je l'ai dit* ». Il en est ainsi parce que la fonction des sceaux, comme celle de la Table gardée, est la préservation continuelle des degrés existenciels jusqu'à la fin [du cycle cosmique]: le jour de la Résurrection ou la fin de ce bas-monde. Le *sheikh* traite de cette question dans l'un des poèmes de son ouvrage « *Le phénix d'occident ('anqâ' mughrib)* », où il dit au sujet du sceau de la *wilâya*[823] et du soleil d'occident:

« *Fait partie de l'éminence du prophète universel (al-nabî 'alâ al-wujûd)*
Le sceau de la sainteté de tous les temps,
Qui appartient à la maison élevée dont les habitants[824]
Appartiennent à la lignée exaltée dans l'univers ;
Ce sont eux qui dévoilent les plus hautes vérités[825].
Allâh l'a gratifié des contemplations.
Si la maison restait privée de sceau,
Le voleur viendrait à l'improviste y tuer l'enfant.
Examine cela, ô mon frère, en considérant
Celui qui de protège loin la maison de la sainteté »

L'ordre de succession temporel des sceaux est le suivant:
le premier d'entre eux est Muhammad, sceau des envoyés divins. Les autres procèdent de ses bienfaits.

---

[821] Cor. VII, 29.
[822] *Cf.* édition *Dar Sader*, vol. I, p. 311. [note de l'auteur]
[823] La notion de *wilâya* (ou *walâya*), que l'on rend habituellement par « *sainteté* » (dont l'idée correspond plus exactement à *quddûssiyya* comme aux dérivés de la racine *QaDaSa*), signifie proprement: « *proximité, intimité* » mais aussi « *souveraineté* ». Le *wâlî* est donc celui qui est proche, intime d'*Allâh*. Cette proximité divine comprend une hiérarchie de degrés initiatiques, et constitue dans sa perfection la réalisation de l'identité suprême (sur la *wilâya*, *cf.* l'ouvrage de M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, *op. cit.*).
[824] Il s'agit de la maison de la famille du prophète Muhammad (*ahl al-bayt*): le prophète lui-même, sa fille Fâtima, son gendre 'Alî, ses petits-enfants Hassan et Hussein. Par transposition, cette expression renvoie aussi à la « *maison habitée (al-bayt al-ma'mûr)* », symbole du cœur du monde et de la tradition primordiale, correspondant au Ciel de Saturne régi par Abraham.
[825] *Litt.*: « *L'explicitation des vérités essentielles (al-haqâ'iq) se trouve dans leur refuge (dhâra)* ».

Vient ensuite le sceau de la *wilâya* muhammadienne qui est le *sheikh* al-akbar lui-même, comme il l'a expliqué dans plusieurs de ses écrits, explicitement ou par allusion.
A la fin des temps, vient le sceau des douze pôles qui régissent le monde. On l'appelle « *le soleil de la maison* [prophétique] », c'est l'*imâm* Mahdî qui appartient à la descendance du prophète Muhammad. Le *sheikh* lui a consacré le chapitre 366 des *futûhât* qui est la demeure de la sourate « *La caverne* »[826] avec pour titre: « *De la connaissance de la demeure des ministres du Mahdî, qui se manifeste à la fin des temps, qu'a annoncé l'envoyé d'Allâh, et qui fait partie des gens de la "maison purifiée"*[827] ». Il fait aussi allusion à lui dans le chapitre 463, lorsqu'il parle du premier des douze pôles qui régissent le monde. Il dit qu'il est sur les pas de Noé, que sa sourate est « *YâSîn* »[828], que son statut est le plus parfait parmi les pôles car il réunit les deux lieutenances (*khilâfa*), apparente et cachée, et que s'il y avait un pôle sur les pas du prophète Muhammad, ce serait lui.
Quant au quatrième sceau, c'est Jésus. Lors de sa descente à la fin des temps, c'est par lui qu'*Allâh* scelle la *wilâya* générale (*al-wilâya al-'âmma*). Le *sheikh* lui consacre le chapitre 557, qui scelle les chapitres sur les invocations des pôles, dans la sixième partie des *futûhât*.
Le cinquième et le dernier sceau est celui dont parle le *sheikh* à la fin de ce *façç* en disant: « *C'est sur les pas de Seth que viendra le dernier des engendrés de l'espèce humaine dont il portera les secrets. Il n'y aura plus de progéniture dans cette espèce humaine. C'est le sceau des engendrés. Avec lui naîtra sa sœur. Elle viendra au monde avant lui, et lui après elle. Sa tête sera à ses pieds. Il naîtra en Chine, et sa langue sera celle des gens de son pays. La stérilité se répandra chez les hommes et les femmes et les mariages stériles se multiplieront. Il les appellera à Allâh mais on ne lui répondra pas. Lorsqu'Allâh l'aura fait mourir ainsi que les croyants de son époque, ceux qui resteront seront comme des bêtes, ils ne reconnaîtront plus rien de permis ou d'interdit et agiront selon les passions naturelles indépendamment de l'intellect et de la norme traditionnelle (shar'). C'est sur eux que se lèvera l'heure dernière* »[829]. Ce propos du *sheikh* se rapporte à la condition de Jésus lors de sa descente à la fin des temps. Seth et Jésus sont associés dans l'insufflation spirituelle du souffle *rahmânien* à partir de la Table gardée au moyen des paroles proférées et de la provision des dons et des faveurs, ainsi que dans la préservation de la *wilâya* dans la station de la proximité (*maqâm al-qurba*) ouverte par Seth après Adam, et que scelle Jésus lors de sa descente à la fin des temps. D'autre part, Adam n'a pas été formé d'un mâle et d'une femelle, Eve étant produite d'un mâle qui est Adam lui-même. Leurs enfants sont produits à partir d'un mâle et d'une femelle, et finalement Jésus est produit d'une femelle par le souffle spirituel de l'ange Gabriel.

Eve est la mère de Seth, mais aussi sa sœur, du fait qu'Adam est leur père à tous deux. Leur procession à partir d'Adam correspond à celle des deux puissances de la Table gardée à partir du Calame: Eve correspond à la puissance opérative de l'Ame universelle, la manifestation des essences des formes résultant de l'une comme de l'autre; tandis que Seth correspond à la puissance cognitive de la Table gardée, puisque de l'un et de l'autre procède la science des déterminations et des mesures, des faveurs et des dons.

Il en est de même en ce qui concerne Jésus et Marie: dans la mesure où Jésus n'a pas de père humain, Imrân, qui est le grand-père de sa mère, est comme son père et celui de sa mère, Marie, qui est comme la sœur de Jésus, venue au monde avant lui dont la tête est à ses pieds, à cause de sa piété envers elle, comme il est dit dans le

---

[826] Cor. XVIII.
[827] *al-bayt al-mutahhar:* autre qualificatif de la maison prophétique.
[828] Cor. XXXVI.
[829] *Cf.* trad. Gilis, p. 90.

Coran[830]: « *Et la piété envers ma mère...* ». Le *sheikh* dit que la stérilité est répandue chez les hommes et les femmes des derniers temps, allusion à la fin de la provision des deux puissances, opérative et cognitive, suscitée par la Table gardée, lors de la venue de l'Heure. La mention de la Chine comme le pays engendrant ce sceau est une indication du rapport caractéristique entre la tradition chinoise et Seth dont nous avons parlé dans « *Les clés des fuçûç* ». La situation de la Chine en Extrême-orient correspond à la [première] manifestation de Jésus dans l'ultime période du cycle du Royaume avant celle de l'envoyé d'*Allâh*, sceau des prophètes, ainsi qu'à la [seconde] en tant que sceau de la *wilâya* générale[831].

Le passage suivant du *façç* de Seth: « *Lorsqu'Allâh l'aura fait mourir ainsi que les croyants de son époque, ceux qui resteront seront comme des bêtes* » renvoie aux traditions prophétiques concernant le rôle de Jésus à la fin des temps, comme le long *hadîth* que rapporte Ibn Arabi dans le chapitre des *futûhât* sur la demeure du Mahdî[832]. A la fin de ce *hadîth*, il est question de Jésus et des croyants après l'élimination de l'Antéchrist et des hordes de Gog et Magog, et il se conclut ainsi: « *Tandis qu'ils seront ainsi, Allâh enverra un vent qui prendra l'esprit de tout croyant. Tout ce qui restera des gens seront excités comme les bêtes, et c'est sur eux que viendra l'Heure dernière* ».

Mais l'affirmation que le sceau sethien des engendrés soit Jésus a été rejetée par quelques commentateurs des *fuçûç al-hikam*, comme Bâlî Effendi qui dit: « *Celui qui affirme que cet enfant est Jésus est dans l'erreur, aussi bien du point de vue exotérique qu'ésotérique* ». Nous avons parlé, dans notre ouvrage « *Les clés des fuçûç al-hikam* », de la présence de l'ombre ténébreuse de la providence (*imdâd*)[833] sethienne et de sa persistance, tout au long de l'histoire de l'humanité, dans la *wilâya* satanique dont le sceau est le borgne difforme, l'imposteur (*al-dajjâl*) que le Messie tuera à la fin des temps. Et dans le Coran, on trouve le mot « *souffles (nafâthât)* »[834] dans la sourate « *La fente (al-falaq)* »[835] en rapport avec la magie et les souffles sataniques, c'est-à-dire le côté obscur et le plus inférieur de la sagesse de l'insufflation. On trouve dans le chapitre 271 des *futûhât*, qui concerne la demeure de la sourate « *La fente* », une précieuse remarque du *sheikh* au sujet des lumières et des aspects néfastes du domaine le plus inférieur du monde de la composition (*'âlam al-tarkîb*). Il signale le rapport des deux providences, lumineuse et ténébreuse, avec le symbolisme de la lettre *nûn*, dont les deux moitiés, supérieure non-manifestée et inférieure manifeste, permutent entre elles comme la nuit et le jour, de sorte que sa lumière soit mêlée de ténèbres. Comme la valeur numérique du *nûn* est 50, nombre qui indique la préservation de la providence, la somme numérique des deux parties

[830] Cor. XIX, 32.

[831] On remarquera que la valeur numérique du mot *çîn* (la Chine) est pareille à celle du nom *'Issâ* (Jésus), c'est-à-dire 150 suivant le grand comput oriental (ou 15 suivant le petit comput oriental). [note de l'auteur]

[832] *Futûhât*, chap. 366 (nouvelle édition *Dâr Ihyâ' al-turâth al-'arabî*, Beyrouth, 1998, p. 322). Ce *hadîth* a été traduit en français dans le recueil *Les signes de la fin des temps dans la tradition islamique* (A. Penot, Lyon, 1992) sous le n° 149.

[833] *Imdâd:* « *soutien, assistance* » a le sens de « *fournir, approvisionner* ». Cette notion exprime les modalités particulières de la puissance divine en tant que Providence, d'où la traduction retenue ici de « *provision, providence* ». Le symbolisme de Seth, qui est chargé de répandre les dons et les faveurs divines grâce auxquels les êtres reçoivent leur existence et déploient leurs possibilités, représente par excellence cette Providence divine. C'est pourquoi Ibn Arabi associe la connaissance de ces dons, qui procèdent de la théophanie de l'Essence ou de la détermination des Noms divins, à celle du « *secret de la prédestination (sirr al-qadar)* ».

[834] Ce mot: *nafâthât* est de la même racine que *nafathiyya* qui qualifie la sagesse de Seth.

[835] Cor. CXIII.

de la totalité du *nûn* circulaire est 100[836]. A ce sujet le *sheikh* dit dans son « *Traité du mîm, du wâw et du nûn* »[837]: « *La valeur numérique du nûn est 100, correspondant aux 100 Noms divins et aux 100 degrés de félicité paradisiaque, dans le cas de celui qui jouit de la béatitude (sa'îd), ou aux 100 voiles divins et aux 100 échelons du feu du châtiment, dans le cas d'un damné* ».

De même que la providence des dons et des faveurs divins, comme celle de l'héritage de la lieutenance adamique, commence avec Seth, elle se termine par un *walî* qui est sur ses pas. Le début de la procession du souffle *rahmânien* dans les présences spirituelles de l'état humain est en correspondance avec sa fin, parce que sa diffusion dans les souffles des parfaits de la communauté muhammadienne est elle-même un retour et une remontée vers son principe quand il atteint sa limite dans l'homme le plus parfait, le prophète Muhammad, après s'être répandu à travers les présences spirituelles des prophètes antérieurs.

Qâshânî a donné un commentaire de ce passage concernant le sceau des engendrés, d'après lequel le dernier engendré de l'espèce humaine signifie: « *l'âme douée de parole (al-nafs al-nâtiqa)* » ou le cœur en tant que lieu de manifestation de l'Ame universelle dans chaque être humain, et sa sœur engendrée avec lui est l'âme animale qui est produite avant « *l'âme douée de parole* » et apparaît avant le cœur. La Chine, où ils sont engendrés, représente le dernier degré de l'Etre, c'est-à-dire l'essence de l'homme et le dernier être que l'âme d'abord animale puis « *douée de parole* » manifeste dans la production des états multiples de l'Etre. Si la tête [du sceau] est aux pieds de sa sœur, c'est que la nature animale de l'homme domine son cœur, et que les gens de son époque ne répondent pas à son appel, autrement dit ce qui reste des puissances de l'âme ainsi que les membres du corps ne sont pas soumis aux vérités divines. Quand *Allâh* fait mourir cet enfant et les croyants de son époque, cela signifie que le cœur et les puissances spirituelles sont captifs (*maqbûd*), c'est-à-dire dans un état de faiblesse, de sorte qu'ils n'ont plus d'influence sur cet être humain qui n'est plus régi que par la nature animale et ses puissances, à la fois active et passive, unies dans un mariage stérile où l'esprit ne peut plus rien engendrer, la providence spirituelle leur faisant défaut.

Le sceau des engendrés et sa sœur sont la forme humaine de la dualité présente dans chaque degré de l'Etre, celle de l'actif (*fi'l*) et du passif (*infi'âl*). Et ce dernier possède la qualité de réceptivité puisque c'est grâce à lui que l'agent exerce son action et que « *Sa tête est à ses pieds* ». De cette dualité procèdent celle de la sphère des tours zodiacales et de la sphère des étoiles, celle du Trône et du Piédestal divins, celle de la Poussière primordiale et de la Nature, celle des deux puissances de connaissance et d'action de l'Ame universelle, et celle de la Table gardée et du Calame. Cette dernière dualité est comparable à celle du sceau des enfants et de sa sœur, ceux-ci étant les dernières créatures à se manifester dans l'ordre ascendant parce que [le Calame et la Table gardée] sont les premiers dans l'ordre de la descente du souffle *rahmânien*. De même les deux lettres *hâ'* et *hamza* sont toutes deux articulées au point le plus éloigné dans l'appareil phonatoire, comme la Table gardée et le Calame au degré de l'Etre le plus éloigné à la façon de la Chine qui se trouve en Extrême-Orient.

Les êtres qui occupent ce royaume spirituel suprême sont les « *esprits éperdus d'amour (al-arwâh al-muhayyama)* », situés hiérarchiquement au-dessous du degré où agissent les théophanies des Noms divins: Ils ne répondent pas à celui qui les invoque car ils sont dépourvus de conscience personnelle (*shu'ûr*). Leur réceptivité à l'égard de ces théophanies est improductive. Car ils n'engendrent rien, contrairement

[836] Sur le symbolisme des deux parties du *nûn*, *cf.* notamment *futûhât*, chap. 2 (voir la présentation de ce chapitre par D. Gril dans *Les illuminations de La Mecque*, VIIe partie, *op. cit.*) et l'article de R. Guénon, *Les mystères de la lettre Nûn*.

[837] *Cf.* trad. Gilis, *Le livre du mîm, du wâw et du nûn*, Beyrouth, 2002, p. 79.

à l'Intellect premier, du fait de leur état d'extinction sous le pouvoir de la majesté de la Grandeur divine.

Les anges éperdus d'amour sont régis par les déterminations de la Nature relativement à la Nuée et aux Noms divins. Leur station spirituelle est séparée du domaine régi par l'Intellect et de la norme traditionnelle (*shar'*) établie par la Table gardée. Sur eux se lève l'Heure dernière bien qu'il n'y ait pas de temps à leur degré et qu'au-dessus d'eux ne reste que la manifestation du Vrai principiel pour Lui-même, par Lui-même et en Lui-même.

Le *sheikh* a parlé, dans le chapitre 11 des *futûhât*, des dualités engendrées par le « *mariage qui se répand dans la totalité des descendances* »[838]; voici en résumé son propos: « *Tout agent (mu'aththir) est père et tout effet (mu'aththar fihâ) est mère. Tout rapport déterminé entre ces deux est un mariage dont le produit est un fils...Le premier parmi les pères supérieurs, Celui qui agit sur le tout, est le nom suprême et synthétique suivi par la totalité des Noms divins. La première des mères est la quiddité (shay'iyya) du non-être en tant que possibilité (al-ma'dûm al-mumkin). Le premier mariage, en l'occurrence, est l'ordre divin : "Sois !". Le premier fils existant est l'essence de cette quiddité mentionnée dans la parole coranique: "Notre parole envers une chose (shay') lorsque Nous voulons qu'elle soit est seulement: 'Sois !', et elle est."*[839]*...Le premier des fils à se manifester est l'Intellect premier qui subit lui-même une influence pour engendrer la Table gardée qu'Allâh a produite à partir de lui, à la façon dont Eve est tirée d'Adam dans le monde corporel. Il y a entre la Table gardée et le Calame un mariage intelligible et un effet sensible et visible. De cela procède, selon nous, l'action ('amal) des opérations relatives aux lettres écrites. L'effet produit par le Calame sur la Table gardée est semblable à l'eau jaillissant dans la matrice de la femelle. Les significations comprises dans ces lettres à partir de cette écriture sont comparables aux esprits des enfants, déposés dans leurs corps... Deux qualités procèdent de ce qu'Allâh a produit sur la Table gardée: une qualité active de connaissance et une qualité passive d'action par laquelle se manifestent les formes du monde. Le Calame a projeté sur la Table gardée la Nature et la Poussière primordiale. C'était la première mère qui a engendré des jumeaux. Le premier enfant est la Nature, suivie de la poussière primordiale. La Nature s'unit à la Poussière primordiale. Leur progéniture est la forme du Corps universel qui est le premier corps à se manifester. Ensuite le cycle de la reproduction descend dans le monde, jusqu'à ce qu'il arrive au monde terrestre selon un ordre particulier que nous avons exposé dans notre traité 'uqlat al-mustawfiz* ».

La mention de la Nature en conclusion de ce *façç* du verbe de Seth introduit au chapitre suivant, consacré au verbe de Noé, auquel correspond le degré de la Nature.

[838] Cette expression signifie, d'après Ibn Arabi (*ibidem, futûhât,* chap. 11) que le mariage initial du Verbe divin et des possibilités de manifestation « *s'étend à toute chose* » et que son « *produit est continu et sans rupture* ». La « *totalité des descendances (jamî' al-dharârî)* » représente l'ensemble des êtres conditionnés dans la manifestation universelle.
[839] Cor. XVI, 40.

PREMIER DEGRÉ
CORRESPONDANT AU CHÂTON D'UNE SAGESSE DIVINE (*ilâhiyya*) DANS UN VERBE D'ADAM

DÉPENDANT DU NOM « *LE PRODUCTEUR INITIAL (al-badî')*»[840], DU DEGRÉ DU CALAME SUPREME (*al-qalam al-a'lâ*), DE LA LETTRE *hamza* (ء) ET DE LA DEMEURE *al-shartayn*[841] SITUÉE DANS LA TOUR ZODIACALE DU BÉLIER

Chaque Nom divin émané par « *Le Suscitateur* » ne se manifeste que par l'intermédiaire de la première réalité produite. Le « *Producteur initial* » est le Nom divin à l'origine de la manifestation universelle qui procède du souffle *rahmânien*. Il occupe le premier degré car il régit la production de la première réalité produite (*al-mubda' al-awwal*), c'est-à-dire l'Intellect premier. L'être accompli en adéquation avec cette primordialité est l'être humain en tant que premier calife, notre ancêtre Adam auquel correspond le premier chapitre des *fuçûç*.

Nous avons vu précédemment que l'Intellect premier reçoit plusieurs noms, selon qu'on envisage l'un ou l'autre de ses aspects ou de ses fonctions; il est ainsi la « *réalité muhammadienne (al-haqîqa al-muhammadiyya)* », le« *Calame suprême* », « *L'esprit universel (al-rûh al-kullî)* », « *L'esprit suprême (rûh al-arwâh)* », « *La vérité principielle dont toute chose est formée (al-haqq al-makhlûq bihi)* », « *Le juste milieu (al-'adl)* », « *Le prototype clarificateur (al-imâm al-mubîn)* », « *Le trône glorieux (al-'arsh al-majîd)* », « *La perle blanche (al-durra al-baydâ')* », « *L'aigle royal (al-'uqâb al-mâlik)* »...

Le *sheikh* a traité du rapport entre le nom « *Le Producteur initial* » et l'intellect dans les sections 11 et 37 du chapitre 198 des *futûhât*, où il dit en résumé: « *Considérons le Nom divin qui doit exercer son influence sur le monde au commencement. Nous trouvons le " Producteur initial ", le monde n'étant pas précédé d'un autre monde pareil à lui, car ce Nom divin régit la genèse du monde sans modèle préalable (mithâl), ce qui n'est pas le cas de l'initiateur (al-mubdî). En effet, dans la mesure où il se manifeste effectivement selon son statut (hukm), le " Producteur initial " est la négation d'un tel modèle. Ce qui est sans modèle est primordial. C'est pourquoi nous lui avons attribué le premier temps journalier*[842]*. Il apparaît par le lever du soleil dans le signe zodiacal du Bélier dont la première mansion est al-shartayn. C'est la lettre hamza qui lui correspond, car c'est la première lettre produite par le souffle dans l'appareil phonatoire de l'être humain. De même que le degré initial du souffle rahmânien est l'Intellect premier. Les aspects et les statuts de la lettre hamza sont semblables à ceux de l'intellect dans le souffle rahmânien* ».

[840] Le sens de ce nom divin est défini ainsi par Râzî: « *Al-badî' est alors Celui qui opère la séparation primordiale (fatara) dans un acte original (ibtidâ'), sans modèle (mithâl) préalable* » (Al-Râzî: *Lawâmi' al-bayyinât fi al-asmâ' wa al-çifât;* trad. M. Gloton, *Traité sur les Noms divins, op. cit.*).
[841] Deux étoiles formant les cornes du Bélier dans la constellation du même nom. La plus brillante d'entre elles porte le nom de *al-nâtih*, et l'autre *al-nath*, d'où le nom de *al-nath* (*litt.:* « *le coup porté par le bélier avec ses cornes* ») donné aussi à cette première mansion lunaire (*cf.* Lane, *Lexicon*, I, 2809); *cf.* aussi *supra*, chapitre du verbe de Noé.
[842] C'est-à-dire le dimanche, premier jour de la semaine islamique, en correspondance avec le début du printemps dans l'année et le premier degré du Bélier. Et c'est dans son 19e degré que le soleil est en exaltation (*sharaf*), la tour zodiacale du Bélier occupant une position éminente dans la sphère céleste. [note de l'auteur]

La sagesse de ce chapitre est dite « *divine* » parce que le nom *Allâh* est le premier Nom divin et que sa lettre initiale est le *hamza*, qui correspond à l'Intellect, tandis que sa dernière lettre est le *hâ'*, qui correspond à la Table gardée dans la procession du souffle *rahmânien*. Ce *façç* est ordonné autour de trois principes synthétiques: *Allâh* en tant que « *producteur initial* », l'Intellect premier, et Adam. Le *sheikh* explique les rapports entre ces trois principes: *La qualité (çifa)* [d'Adam], *c'est la présence divine; ou autrement dit, la totalisation des Noms divins, ou encore la parole du prophète Muhammad: "Allâh a créé Adam selon Sa forme". Celle-ci est sa caractéristique principale. Lorsqu'Allâh a réalisé la synthèse adamique et l'a manifesté "entre ses deux mains"*[843]*, Il nous a fait savoir qu'il possédait la perfection et que sa manifestation était parfaite et totalisante (kâmilan jâmi'an). C'est pourquoi* [Adam] *a reçu la totalité des Noms divins...* »[844]. Il dit encore: « *C'est ainsi qu'* [*Allâh*] *a établi fermement le monde et ne le voit qu'à travers la vision de ce serviteur* [adamique]. *Il ne peut y avoir de correspondance directe entre* [*Allâh*] *et le monde. Si* [*Allâh*] *le considérait* [directement] *avec Son propre regard, le monde serait consumé par les gloires de la Face divine. Ainsi le Vrai principiel voit le monde au moyen de la vision de l'être doué de perfection manifesté selon la forme* [divine], *et qui est le voile même séparant le monde des gloires brûlantes* »[845].

Le *sheikh* rattache le degré de l'Intellect premier à celui de l'être humain: « *La forme divine est soit totalisatrice, et c'est la forme de l'homme, soit non-totalisatrice, et c'est la forme de l'intellect. Quand le Seigneur place la forme intelligible au même niveau que Son Commandement (amrihi) et qu'Il façonne la forme humaine de Ses "deux mains", le souffle rahmânien régit les deux en insufflant en eux un esprit qui procède du Commandement divin. La forme de l'intellect porte dans ce souffle la totalité des sciences qui concernent le monde jusqu'au jour de la résurrection, de sorte qu'Allâh en a fait l'origine de l'existence du monde et lui a accordé la primordialité dans l'ordre de l'existence possible (wujûd imkânî), tandis que la forme du premier être humain créé par les "deux mains" divines porte dans ce même souffle la science des Noms divins que ne porte pas la forme de l'intellect. Ainsi* [l'être humain] *s'est manifesté selon la forme principielle (çûra al-haqq), et c'est en lui que le souffle rahmânien trouve son achèvement, étant donné que rien n'est plus parfait que la forme principielle. Le monde se met en mouvement et les possibilités de l'Etre se manifestent entre lumière et ténèbre, Nature et esprit, non-manifesté et manifesté, voile et dévoilement...* »[846].

Le *sheïkh* dit encore[847]: « *Allâh a dressé cette forme humaine selon un mouvement axial, semblable au pilier qui soutient la tente. Ainsi en fut-il pour la voûte des cieux. C'est Lui, qu'Il soit exalté, qui la soutient par la médiation* [de l'être humain]. *C'est pourquoi on a représenté l'homme par le pilier. Quand cette forme humaine aura disparu et qu'il ne restera plus aucun être animé sur terre, alors "...le ciel se fendra et sera fragile ce jour-là"*[848]*, car le pilier central, c'est-à-dire l'homme, ne sera plus. Lorsque tout l'édifice de la vie terrestre (al-'imâra) sera transporté dans l'autre monde à cause de la transition de l'être humain vers celui-ci, entraînant aussi la destruction de ce bas-monde, nous saurons alors définitivement que l'être humain est la réalité visée par Allâh dans le monde, que c'est lui en vérité le calife et le support de manifestation des Noms divins, et celui qui unit la totalité des réalités essentielles du monde entier.* »[849]. Il dit aussi dans le chapitre 554 des *futûhât* que

[843] Les « *deux mains* » divines symbolisent la dualité.
[844] *futûhât*, chap. 73, question 40.
[845] *ibidem*, chap. 178.
[846] *ibidem*, chap. 198, section 11. On reconnaît à la fin de ce passage plusieurs aspects de la dualité universelle symbolisée d'autre part par les « *deux mains* » divines.
[847] *ibidem*, chap. 7.
[848] Cor. LXIX, 16.
[849] *futûhât*, chap. 7.

« *le parfait parmi les hommes spirituels se tient au degré du nom Allâh parmi les Noms divins* ».

Comme ce chapitre des *fuçûç* est en rapport avec l'Intellect premier, les termes dérivés du mot « *intellect ('aql)* » y reviennent jusqu'à 14 fois, tels que: « *intelligible* », « *intelligibilité* », « *intellect* », et particulièrement à la fin du paragraphe qui commence ainsi: « *Maintenant, revenons à la sagesse (al-hikma) et disons...,...*etc »[850]. Après, il aborde le *hadîth* concernant l'analogie entre l'être humain et l'Intellect premier, sous le rapport du devenir, de la possibilité essentielle et de la dépendance. Il parle ensuite de l'union des contraires, par rapport au Principe divin et à la manifestation universelle, puis de la création de l'être humain par les « *deux mains* » divines et de celle de l'Intellect premier avec son mouvement de va et vient, allant puiser dans le Principe divin afin de pourvoir en retour l'Ame universelle.

Plus loin[851], la mention du verset coranique où il est question du père primordial du genre humain et de son épouse, et de leur descendance, fait allusion à l'idée que le rapport qui unit les [deux membres du] couple humain est l'équivalent de celui qui unit le Calame suprême à la Table gardée, autrement dit l'Aigle royal et la Colombe blanche. Le couple primordial est le premier à réunir un époux et une épouse, et les formes existencielles qu'ils engendrent sont sujet et attribut relativement aux hommes, rapportés aux esprits et aux intellects, et aux femmes, rapportées aux âmes et aux caractères naturels...

La parole du *sheikh*: « *...ce qu'Il a confié à cet imâm, le géniteur suprême...* »[852] signifie en même temps le « *prototype clarificateur (al-imâm al-mubîn)* », c'est-à-dire l'Intellect premier, et Adam le « *géniteur suprême* »...Ensuite, la présentation de l'ordre des chapitres des *fuçûç* à l'intérieur du premier d'entre eux, qui est consacré au verbe adamique, indique qu'Adam unit en puissance les plus parfaits de ses descendants cités en détail dans le reste des chapitres, de même que l'Intellect premier unit tous les degrés de l'Etre, rassemblés dans sa science synthétique symbolisée par la lettre *nûn*, puis qu'il les détaille en les inscrivant sur la Table gardée afin qu'ils soient déployés dans les degrés du souffle *rahmânien*.

Adam et l'intellect ne sont rien d'autre que les supports de manifestation de l'Homme Universel au niveau tant cosmique qu'humain...Le chapitre se termine par la mention de la « *Mère du Livre* » qui est à la fois une allusion et une introduction au *façç* de Seth qui vient ensuite, et auquel correspond le degré de la Table gardée, un autre nom de la « *Mère du Livre* ».

[850] *Cf.* trad. Gilis, p. 49.
[851] *ibidem*, p. 59.
[852] *ibidem*.

TROISIÈME PARTIE

EXPOSÉ DE LA SOURATE CORANIQUE[853] CORRESPONDANT A CHAQUE *FAÇÇ* AINSI QUE DU RAPPORT DE CHAQUE *FAÇÇ* AVEC CELUI QUI LE PRECEDE ET CELUI QUI LE SUIT

TABLEAU II

TABLEAU DES OCCURRENCES DES SOURATES DES *FUÇŬÇ AL-HIKAM* DANS LES *FUṬŪḤĀT AL-MAKKIYYA*

Pour pouvoir comprendre plus profondément le rapport unissant chaque *façç* et la sourate correspondante, il convient de se reporter aux indications que donne Ibn Arabi au sujet de ces sourates dans les *futûhât*. Elles apparaissent clairement dans le tableau suivant qui comprend sept colonnes:

- Colonne **I** : numéro d'ordre du *façç*
- Colonne **II** : nom du prophète du *façç*
- Colonne **III**: sourate du *façç* et son numéro d'ordre coranique
- Colonne **IV** : nom de la sourate dans le chap. 22 des *futûhât*[854]

---

[853] Sur la correspondance entre les sourates du *mufaççal* et les chapitres des *fuçûç*, voir dans la 1ere partie, la section intitulée: *Clés coraniques des écrits du sheikh al-akbar et du livre des fuçûç*, § 13.

[854] Le chapitre 22 des *futûhât* est intitulé « *Sur la connaissance de la science de la demeure des demeures (manzil al-manâzil) et de l'organisation de toutes les sciences cosmologiques ('ulûm kawniyya)* ». La « *demeure des demeures* » mentionnée dans le titre contient la totalité de la manifestation et comprend 19 demeures « principales ».
Pour introduire son exposé de ces demeures, Ibn Arabi reprend d'abord la distinction entre la science principielle, c'est-à-dire celle qui se rapporte à *Allâh*, laquelle, en tant que telle, est au-delà de la multiplicité et s'identifie à l'essence même du Principe divin *('ilmuhu 'ayn dhâtihi)*, et les sciences de « *ce qui est autre qu'Allâh* », c'est-à-dire la manifestation, qui doivent être comprises dans un degré (*martaba*) déterminé. Ce degré est lui-même ordonné hiérarchiquement (*tartîb*) en trois catégories: premièrement la « *science de ce qui est séparé ('ilm al-mufrad)* », ensuite la « *science de l'assemblage et de la composition ('ilm al-tarkîb)* », enfin la science de ce qui est ainsi composé (*'ilm al-murakkab*), l'ensemble correspondant aux 3 mondes (et reprenant par ailleurs la distinction d'Aristote entre la « *substance* » dite « *séparée* », céleste et divine, qui est « *éternelle et immobile* », et celles du monde sensible qui sont « *composées* » de forme et de matière).
Ces différents degrés de science sont également en correspondance avec autant d'aspects du verbe coranique: le Coran, en tant que totalité synthétique (*qur'ân*) se rapporte au degré principiel de l'Essence divine; la différentiation hiérarchique des degrés (*furqân*) renvoie aux

- Colonne **V** : numéro de la sourate dans le chapitre 369 des *futûhât* correspondant à la demeure (*manzil*) de la sourate « *Al-hijr* »[855]
- Colonne **VI** : numéro du chapitre de la demeure de la sourate dans la quatrième section des *futûhât* (*façl al-manâzil*)[856]
- Colonne **VII**: titre du paragraphe correspondant à la demeure de la sourate dans l'énumération contenue dans le chapitre 559 des *futûhât*[857]

sourates, la « *science de ce qui est séparé* » aux lettres, celle de la « *composition* » aux mots, et celle de ce qui est assemblé aux versets.

Ensuite, l'« *agencement de toutes les sciences de l'être manifesté (tartîb jamî' al-'ulûm al-kawniyya)* » est présenté comme constituant lui-même une « demeure (*manzil*) » contenant une indéfinité innombrable d'autres demeures (*manâzil*). Pour permettre l'exposition de celles-ci, Ibn Arabi les résume en 19 demeures, retenant celles qui se rapportent spécialement à la tradition islamique (*shar'unâ*), et laissant de côté celles des demeures qui interviennent dans les autres traditions. Ces 19 demeures principales sont des « *degrés fondamentaux (martaba ummahât)* », dit Ibn Arabi, en précisant que certaines de ces demeures principales se ramifient en plusieurs demeures dérivées, d'autres non.

Puis il mentionne leurs surnoms (*laqab*), les qualités de leurs titulaires (*arbâb*) et de leurs pôles, les états spirituels de ceux-ci et ce qui les caractérise. Il énumère chaque espèce de ces 19 demeures et certains des principes (*ummahât*) qu'elles contiennent. Il compte ainsi plus d'une centaine de demeures des « *marques ('alâmât) et des indications des lumières visibles (dalâlât 'alâ al-anwâr al-jaliyya)* », ce qui se réfère aux 114 sourates coraniques, et un peu plus de mille demeures « *des fins ultimes (al-ghâyât al-hâwiyya) contenant les secrets cachés (al-asrâr al-khâfiya) et les caractères manifestes (al-khawâçç al-jaliyya)* », c'est-à-dire encore les sourates et les versets coraniques (les « *indications des lumières visibles*»), les mots et les lettres qui les composent, les « *secrets* » se rapportant aux valeurs numériques des lettres et les « *caractères* » aux lettres de chaque mot des versets.

Le chapitre continue par l'énumération des 19 demeures, et pour chacune d'elles la liste des demeures dérivées qu'elle contient en nombre variable, à l'exception de trois: la « *demeure de l'intimité (ulfa)* », la « *demeure de la contemplation (mushâhada)* », et la « *demeure de la menace (wa'îd)* » qui sont uniques. L'ensemble détaillé de ces demeures dérivées est en correspondance avec toutes les sourates du Coran. Ce sont les noms de celles de ces demeures dérivées correspondant aux sourates coraniques des *fuçûç* qui sont repris dans le tableau ci-dessous.

La correspondance entre les sourates et les *manâzil* du chap. 22 des *futûhât* s'établit, d'abord en regroupant certaines sourates sous un des 19 *manâzil* principaux, selon le nom du *manzil* et le type de la sourate [(par ex., à la « *Demeure de la louange (manzil al madh)* », se rattachent les sourates commençant par une formule de louange; à la « *Demeure du Commandement (manzil al-amr)* », celles qui commencent par un verbe à l'impératif..., etc.], puis en rattachant une sourate à l'un des *manâzil* dérivées, selon le rapport du thème de la sourate et de certains de ses versets avec le nom du *manzil* [par ex., la « *demeure de l'ouverture des deux secrets (manzil al-fath fath al-sirrayn)* », appartenant à la « *Demeure de la louange* », correspond à la sourate liminaire *al-fâtiha*, les deux secrets étant le Coran lui-même (dont la sourate *al-fâtiha* est l'ouverture et la synthèse) et la *çalât* (ou: « *prière canonique* »); la « *demeure de l'instruction (manzil al-ta'lîm)* », appartenant à la « *Demeure du Commandement* », correspond à la sourate « *Le caillot de sang* », dont le thème est la révélation coranique, et suivant la mention de l'« *instruction* [coranique]» aux versets 4 et 5, ...etc.] (*cf.* aussi *supra*, 1ere partie, V, § 7).

[855] Cor. XV. Sur le chapitre 369 des *futûhât* et la correspondance de ses 23 sections finales (dont le numéro d'ordre est repris dans le tableau) avec des sourates coraniques, *cf. supra* la 1ere partie, V- *Clés coraniques des écrits du Sheikh al-Akbar...*, § 13).

[856] *Cf. supra* 1ere partie, V, § 11.

[857] Le long chapitre 559 est l'avant-dernier chapitre des *futûhât*, où, selon M. Chodkiewicz, « *Ibn Arabi déclare résumer l'un après l'autre, en quelques sentences dont la formulation lapidaire est souvent difficile à pénétrer, tous les chapitres précédents* » [*cf. Les Illuminations de La Mecque*, Introduction, *op. cit.*]. Tous les chapitres des *futûhât* y sont énumérés avec la mention de leur numéro d'ordre (bien que dans l'édition imprimée courante, on trouve de nombreuses anomalies dans la correspondance entre certains

Adam	« *Le caillot de sang* » (s. 96)	L'instruction (*al-ta'lîm*)	19	288	Le commandement (*hukm*) dans la Table gardée et le Calame
Seth	« *La matinée* » (s. 93)	L'amour (*al-mawadda*)	22	291	Les secrets se révèlent au début du jour
Noé	« *La Détermination* » (s. 97)	L'esprit (*al-rûh*)	18	287	Ne contemple la dignité (*qadr*) de la demeure que celui qui l'envoie
Idrîs	« *La Nuit* » (s. 92)	La diversité des voies	23	292	La faveur est pour les gens de la nuit
Abraham	« *La preuve évidente* » (s. 98)	L'extinction de l'être manifesté	17	286	L'être (*al-kawn*) disparaît dans la manifestation de l'essence (*'ayn*)
Isaac	« *Le figuier* » (s. 95)	Les sciences de l'inspiration	20	289	La science du prophète illettré
Ismaël	« *Le point du jour* » (s. 89)	L'éclatement des lumières		295	Le serment par les communautés
Jacob	« *Le Soleil* » (s. 91)	Les degrés de l'âme douée de parole (*al-nafs al-nâtiqa*)		293	Le murmure en considération du Soleil
Joseph	« *La Purification de la foi* » (s. 112)	Les relations (*al-nisab*)	3	272	La transcendance est débordement (*tamwîh*)[858]
Hûd	« *L'éléphant* » (s. 105)	Le retrait du mal	10	279	La méditation pour les gens doués de visions subtiles
Çâlih	« *Les Quraïsh* » (s. 106)	L'intimité (*al-ulfa*)	9	287	L'harmonie dans la bonne gestion (*al-taçarruf*)
Shu'ayb	« *La rivalité* » (s. 102)		13	282	Qui visite le silencieux (*al-çâmit*), celui-ci lui rend visite
Lot	« *La calamité soudaine* » (s. 101)	La terreur (*al-faza'*)	14	283	La déficience et la prédominance dans la balance

chapitres et les paragraphes qui devraient s'y rapporter...). Ce sont les « *sentences* » énigmatiques se rapportant aux chapitres correspondant aux sourates des *fuçûç* qui sont ici reproduites.

[858] Le mot *tamwîh*, dérivé d'une racine qui donne le nom de *l'eau* (*mâh*), a plusieurs sens qui peuvent s'appliquer ici: « *débordement* [des eaux; d'où: « *inondation* »], *jaillissement, embellissement, dissimulation, éloignement de qch...* »

‘Uzayr	« *Les chevaux rapides* » (s. 100)	Les âmes animales	15	284	L’instigateur a débridé [les montures pour l’attaque]
Jésus	« *Le Soir* » (s. 103)	La *çalât* médiane	12	281	Le resserrement dans la réalisation
Salomon	« *Le calomniateur* » (s. 104)	L’attachement au monde	11	280	Ma fortune et le gouverneur (*wâlî*)
David	« *Les œuvres utiles* » (s. 107)	L’association (*shirk*) absolue	8	277	Maltraiter les orphelins est propre aux ignobles
Jonas	« *La corde* » (s. 111)	La destruction	4	273	La passion fait tomber
Job	« *La dilatation* » (s. 94)	L’énumération des bienfaits	21	290	La fermeture des poitrines lors du retour
Jean	*Al-kawthar* (s. 108)	Les sciences	7	276	L’abreuvoir où on fait halte et la station louangée
Zacharie	« *Le pays* » (s. 90)	L’ennoblissement muhammadien		294	L’embryon est en peine[859] jusqu’à son engendrement
Elie	« *Le Secours* » (s. 110)	La bonne nouvelle de la rencontre	5	274	La solution de l’énigme et le terme fixé
Luqmân	« *La secousse* » (s. 99)	L’équilibre	16	285	L’indication dans le mouvement du pesant
Aaron	« *Les infidèles* » (s. 109)	Le voyage de nuit (*al-surâ*)	6	275	Le culte de l’idole et celui [qui la vénère]
Moïse	« *L’aube* » (s. 113)	Les amulettes	2	271	Le voyage nocturne effréné fait souffler les chameaux aux poils gris dans les déserts
Khâlid	« *Les gens* » (s. 114)	Le Pôle et les deux Imâms	1	270	Le discours des Imâms et des Pôles
Muhammad	*al-fâtiha* (s. 1)	L’ouverture (*al-fath*)		383	La présence unifiant les choses profitables
Le Sceau des saints	Le Coran entier	Les demeures de la distinction (*furqân*)		Les chapitres de la 4e section des *futûhât al-makkiyya*[860]	

[859] *fi kabid:* « *dans la peine et l’affliction* »; et *kabad:* « *la cavité du ventre* ».
[860] Rappellons que cette quatrième section des *futûhât,* intitulé « *Section des demeures spirituelles (façl al-manâzil)* », contient 114 chapitres, chacun correspondant à une sourate du Coran et constituant sa « *demeure spirituelle (manzil)* », *cf. supra* 1ere partie, section: *Clés coraniques des écrits du sheikh al-akbar et du livre des fuçûç*, § 11.

SOURATE DU *FAÇÇ* D’ADAM[861]

La sourate coranique de ce premier chapitre des *fuçûç al-hikam,* correspondant à l’homme primordial et à l’Intellect premier, est la première qui a été révélée, c’est-à-dire: « *Le caillot de sang* ». Le *sheikh* appelle la demeure (*manzil*)[862] de cette sourate dans le chapitre 288 des *futûhât:* « *la demeure de la première récitation (tilâwa)* », dans le chapitre 22 : « *demeure de l’instruction (ta‘lîm)* », dans la 19e section du chapitre 369 des *futûhât:* « *trésor de l’instruction* », et dans le chapitre 559[863]: « *le statut de la Table gardée et du Calame* ».

Elle est en correspondance avec Adam parce qu’il est le premier humain à réaliser la connaissance effective de ses premiers versets, les premiers de la révélation coranique: « *Lis ! au nom de ton Seigneur qui a donné forme (khalaqa). Il a donné forme à l’homme à partir d’un caillot de sang. Lis ! Ton Seigneur est le plus généreux. Celui qui a enseigné au moyen du Calame. Il a instruit l’homme de ce qu’il ne savait pas* ».

Adam est le premier humain, et le premier à recevoir de son Seigneur la connaissance de tous les Noms divins. Le mot *khalq:* « *mise en forme, manifestation, création* » revient deux fois dans les deux premiers versets et consécutivement: il désigne d’abord la manifestation du monde, ensuite celle d’Adam, et aussi la manifestation potentielle et la manifestation effective. Le mot « *homme (insân)* » revient trois fois dans la sourate.

Ce que dit le *sheikh*, dans ce *façç*, au sujet d’Adam et de l’être humain, renvoie au mot « *homme* » présent dans la sourate. De même ses indications sur les intelligibles (*ma‘qûlât*), les termes dérivés du mot « *intellect (‘aql)* » revenant 14 fois dans le chapitre, renvoient à l’expression du verset de la sourate: « *Il a enseigné au moyen du Calame* ». Et le « *Calame suprême* » c’est « *l’Intellect premier* ». Le *sheikh* expose largement les significations de ce verset dans la section 19 du chapitre 369 des *futûhât* rattachée à la sourate « *Le caillot de sang* ».

Au sujet de la parole: « *Lis ! (iqra’)* », qui est à la fois le premier et le dixième mot de la sourate, le *sheikh* s’étend longuement sur la synthèse adamique (*jam’iya adamiyya*), les intelligibles universels (*kulliyât ma‘qûla*)[864], et les convenances traditionnelles (*adab*), car *al-qur’*[865] c’est l’union, et l’*adab* est « *la réunion du bien tout entier*»[866]. C’est ainsi que le *sheikh* commence le chapitre 288 des *futûhât*, qui

[861] Dans cette troisième partie, l’étude des sourates correspondant aux chapitres des *fuçûç* suit l’ordre de succession normal de ces chapitres dans l’ouvrage d’Ibn Arabi.
[862] *Cf.* la note 1 du *tableau des occurrences des sourates des fuçûç*.
[863] *Cf. futûhât*, éd. *Dar Sader*, IV, p. 388.
[864] Il s’agit, dans le premier *façç* adamique (*cf.* trad. Gilis, pp. 49-52), des « *idées universelles (umûr kulliyyât)* » auxquelles Ibn Arabi consacre un long développement, et qui sont des réalités purement intelligibles (*ma‘qûlât*): « *Sache que les idées universelles, bien que dépourvues en soi d’existence effective, sont intelligibles et connaissables dans le mental (dhihn). Elles régissent et influencent tout ce qui possède une existence effective (wujûd ‘aynî), tout en restant cachées de celle-ci qui n’est rien d’autre que ces idées universelles, en tant qu’essences (a‘yân) des êtres effectivement manifestés...* ». Ces « *idées universelles* », qui sont une autre expression désignant les « *essences immuables (a‘yân thâbita)* », rappellent la doctrine des Idées platoniciennes, purs intelligibles qui sont également les principes des êtres manifestés dans le monde sensible.
[865] Le verbe *qara’a*, dont le sens général est « *lire, réciter* » [d’où le nom *qur’ân* (Coran): *litt.* :« *lecture récitation* »], a aussi celui de: « *rassembler, réunir des parties éparses* », d’où le sens du nom d’action *qara’*: « *union* », repris ici (*cf.* dict. Kasimirski).
[866] *Cf. futûhât*, chap. 168. L’*adab* (« *bonne éducation, correction, convenances* ») est le sens et l’accomplissement de la convenance dans tous les domaines de la tradition islamique en

est la demeure de la sourate « *Le caillot de sang* », par la mention de l'union et de l'*adab* et fait allusion à la « *descente (nuzûl)* » de cette sourate, la première à avoir été révélée, en disant: « *Le premier commandement d'Allâh à son serviteur est l'union qui est l'adab,* [mot] *qui dérive de "banquet (ma'duba)" et signifie "réunion de nourriture". Ainsi l'adab est l'expression de l'union du bien tout entier* ». Et dans le *façç* d'Adam, il dit: « *Quand le Vrai principiel voulut, sous le rapport de Ses plus beaux Noms...voir Son Essence ('ayn) dans un être intégral (kawn jâmi') qui contienne la réalité (al-amr) toute entière...* ».

Ensuite, il développe l'explication de cette « *intégration (jam'iya)* » dans laquelle les dérivés du mot « *union (jam')* » reviennent plus de douze fois, en plus des mots « *tout (kull)* » *et* « *totalités (kulliyât)* ». Il dit par exemple: « *...Il est le verbe qui opère la différenciation (kalima fâçila) et l'intégration (jâmi'a)* »[867], et plus loin: « *...Les anges ne possèdent pas la faculté synthétique (jam'iya) d'Adam...* »[868] qui intègre les « *réalités essentielles du monde* » et ses principes séparés (*mufradât*)[869] et «*...n'impose sa suprématie que par la totalité (majmû')* »[870]. Il mentionne aussi l'*adab* en disant: « *C'est par un tel enseignement divin que le Vrai principiel instruit ses serviteurs qui sont à la fois ceux qui maîtrisent les convenances spirituelles (al-udabâ'), les gardiens fidèles de la Tradition (al-umanâ') et les califes* »[871], et: « *...que nous apprenions le sens des convenances avec Allâh...* »[872]. De même qu'à la fin du chapitre, le *sheikh* dit encore: « *...et faites de Lui votre sauvegarde dans la louange, de sorte à être des savants maîtrisant les convenances spirituelles* »[873].

Comme la synthèse adamique est liée au Nom divin « *Le Seigneur (al-rabb)* » dans l'expression coranique: « *Lis ! au nom de ton Seigneur* », le *sheikh* met en correspondance la sagesse de ce *façç* avec le Nom divin qui unit tous les autres: *Allâh*. Le *sheikh* traite dans le chapitre 288 des *futûhât*, qui est la demeure de la sourate « *Le caillot de sang* », de ce rapport entre Adam et *Allâh:* « *J'ai rencontré à Murcie le sheikh Abû Ahmad Ibn Saydabûn. Un homme l'interrogea au sujet du nom suprême d'Allâh. Alors le sheikh lui lança un caillou en lui montrant: "c'est toi le nom suprême d'Allâh". Car les Noms divins sont disposés pour donner une indication et permettre l'association (ishtirâk), commune aussi bien à Allâh qu'à l'homme. Tu es le plus éminent et le plus grand signe d'Allâh. Il te revient de Le louanger par toi-*

---

tant qu'expression de l'ordre universel sous le double aspect du *shar'* (équivalent au *mânavadharma* hindou) et de la *sunna* prophétique. Cette notion est d'une grande importance dans la compréhension et l'accomplissement de la voie muhammadienne, en étroite correspondance avec le *takhalluq* initiatique tel que l'exprime le *hadîth*: « *Caractérisez-vous (takhallaqû) par les caractères divins (akhlâq Allâh)* ». L'*adab* islamique apparaît ainsi comme une expression de la « théorie du geste » à laquelle fait allusion R. Guénon en la définissant notamment comme « *une théorie métaphysique très importante* » (*cf. Le symbolisme de la croix*, chap. XII) puisque elle est fondée sur la correspondance harmonique entre les états multiples de l'Etre. Elle trouve son application dans la loi des « actions et réactions concordantes » ou la règle de « l'efficacité propre des rites », et tout ce qui concerne l'accomplissement de l'action droite (le latin *gestum* dérive de *gerere* qui a le sens de « *faire, agir* »), qu'elle soit ou non rituelle, comme plus généralement toute chose qui « *accomplie en conformité harmonique avec l'ordre des principes porte virtuellement en soi des possibilités dont l'expansion est capable de déterminer les plus prodigieuses conséquences, et cela dans tous les domaines, à mesure que ses répercussions s'y étendent selon leur répartition hiérarchique et par voie de progression indéfinie* » (R. Guénon, *Orient et occident*, 2e part., chap. III).

867 *Cf.* trad. Gilis, p. 47.
868 *ibidem*, p. 48.
869 C'est-à-dire encore les « *idées universelles* ».
870 *Cf.* trad. Gilis, p. 57.
871 *ibidem*, p. 49.
872 *ibidem.*
873 *Ididem*, p. 59.

même », ...etc. Cette demeure s'ouvre par un passage en vers contenant une allusion aux paroles de la sourate et aux questions traitées dans ce *façç:*

> « *Le "kun"*[874]*, le verbe d'Allâh, est par son effet existenciateur comme la formule : "Au nom d'Allâh"*[875] *invoquée par l'initié quand il veut actualiser une chose.*
> *Cela procède de Son nom "Le Seigneur" qui maîtrise l'esprit et les formes.*
> *La création, le commandement divin et l'existenciation tout ensemble*
> *Lui appartiennent. Et il n'y a pas en cela de différence entre l'intellect et la pierre.*
> *Comme l'ascète élevé dans la plénitude qu'il obtient de Lui*
> *Ne distingue pas la pierre précieuse ('ayn) de la boue d'argile (madar),*
> *Tandis que le connaissant élevé dans sa transcendance*
> *Fait une distinction entre l'œil ('ayn) et la vision (baçar),*
> *Car le retour à la réalisation (tahqîq) qui distingue les différents degrés est la marque distinctive (shîma)*
> *De celui qui voit les demeures (manâzil) dans les signes et les sourates* ».

L'expression « *la plénitude (ghanâ) qu'il obtient de Lui* » fait allusion aux versets 6 et 7 de la sourate « *Le caillot de sang* »: « *Certes l'homme est excessif, Quand il se voit comblé* ». Le *sheikh* dit dans le *façç* au sujet de ces versets: « *Chacune de ses facultés est voilée par elle-même et ne voit rien de plus excellent que son essence. Elle prétend détenir la qualification de tout degré supérieur ou rang élevé auprès d'Allâh, à cause de sa participation à la synthèse divine* »[876], et aussi à la fin du chapitre: « *Le Tout est dépendant. Il n'est pas indépendant* »[877]. Ce dernier vers correspond à la parole suivante du *sheikh* dans ce chapitre: « *Il est seulement "Dernier" parce que la réalité (amr) entière revient à Lui* »[878], dont la signification renvoie au huitième verset de la sourate: « *Certes, vers ton Seigneur est le retour* »; comme son propos sur la crainte pieuse (*taqwâ*), à la fin du même chapitre[879], renvoie au douzième verset: « *Ou commande-t-il la crainte pieuse ?* ».

Dans les deux derniers distiques de la poésie, le *sheikh* mentionne l'œil, la vue et le verbe: « *il voit (yarâ)* », à cause de la récurrence de la vision (*ru'yâ*) dans la sourate, comme dans les versets 7, 9, 11, 13, tandis que le verbe « *il voit* » se trouve dans le verset 12: « *Ne sait-il pas qu'Allâh voit ?* » qui correspond spécialement au chapitre 507 des *futûhât*. D'autre part, le *façç* adamique commence par cette vision divine: « *Quand le Vrai principiel (al-haqq) voulut...voir ses essences, tu peux dire si tu veux: "voir Son Essence ('ayn)"...La vision de la chose en soi par elle-même n'est pas comparable à sa vision de soi en autre chose* ». Le *sheikh* dit encore: « *...c'est pourquoi on appelle* [la pupille de l'œil][880] *"homme". C'est par lui que le Vrai principiel regarde les êtres manifestés (khalq) et répand sur eux Sa compassion* »[881]; et plus loin: « *Il a rappelé* [dans le Coran] *qu'Il nous a montré Ses signes...Quand nous Le voyons (shahadnâhu), c'est nous-mêmes que nous voyons, et quand Il nous*

---

874 Le commandement divin « *sois ! (kun)* » est le verbe primordial qui existencie les êtres.
875 La formule de sacralisation *bismillâh* (« *Au nom d'Allâh* »), qui commande toute pensée ou action du musulman, authentifie toute chose et reconnaît par là son être véritable qui procède du Verbe divin.
876 *Cf.* trad. Gilis, p. 45-46.
877 *ibidem*, p. 57.
878 *ibidem*, p. 54.
879 *ibidem*, p. 59.
880 Suivant l'indication d'Ibn Arabi dans ce passage que « *l'être humain est à Allâh ce que la pupille est à l'œil* ».
881 *Cf.* trad. Gilis, pp. 46-47.

voit, c'est Lui-même qu'Il voit »[882]. Il fait encore allusion à cette vision dans une poésie de son *diwân* inspirée par la sourate « *Le caillot de sang* »:

Le Vrai principiel voit mes œuvres en tant qu'Il est doué de vision.
Nous n'avons de cela ni science ni information.
Quand vient la Tradition sacrée (shar') caractérisée par la guidance (hudâ),
Ce que nous en disons est pareil à ce qu'elle ordonne.
Ne sois pas de ceux qui disent que [la vision] *signifie un surcroît de clarté dans la connaissance*
On sait qu'une telle est idée est réfutable,
C'est prouvé par ce que [cette Loi sacrée] *mentionne.*

RELATION DE CE *FAÇÇ* AVEC CELUI DE MUHAMMAD ET CELUI DE SETH

Nous ferons d'abord une remarque générale: sachant que l'enchaînement des états multiples de l'Etre s'effectue selon un lien harmonieux, il en va de même des chapitres des *fuçûç al-hikam*, chacun d'entre eux étant fermement lié et correspondant à celui qui le précède comme à celui qui le suit. A la fin de chaque chapitre, le *sheikh* présente et introduit, par différentes allusions, le chapitre suivant. Comme ce premier *façç* correspond à l'Intellect premier, le deuxième *façç* qui le suit correspond à l'Ame universelle, c'est-à-dire la Table gardée à laquelle fait allusion le verset coranique cité par le *sheikh*: « *...Il a manifesté à partir d'elle son épouse...* »[883], c'est-à-dire que le Principe divin a manifesté l'Ame universelle à partir de l'Inellect premier, de la même façon qu'Eve procède d'Adam. Le chapitre se termine par la mention de la « *Mère du Livre* »[884] qui est une désignation de la Table gardée correspondant à la station de Seth.

D'autre part, sachant que l'architecture d'ensemble des *fuçûç al-hikam* est cyclique, de sorte qu'à chaque demeure de la sphère des mansions lunaires correspond un *façç* déterminé, ainsi que nous l'avons déjà expliqué, le chapitre qui précède ce premier *façç* adamique est le dernier *façç* muhammadien, commandé par le Nom divin « *Celui qui unit (al-jâmi')* » qui régit la production de l'être humain, et par la lettre synthétique *mîm* (م). Nous verrons plus loin que la sourate de ce chapitre est la première sourate du Coran: « *Celle qui ouvre le Livre (fâtiha al-kitâb)* », à laquelle se réfère le *sheikh*, à la fin de ce *façç* adamique, par la mention de la « *Mère du Livre* ». Le Nom divin « *Celui qui unit* » et le nom « *homme* » se rapportent précisément à la synthèse adamique. La relation entre les deux *façç* [d'Adam et de Muhammad] est confirmée par les considérations du *sheikh*, dans le chapitre du verbe muhammadien, sur Adam et Eve, notamment le rapport de la dualité de l'homme à la non-dualité (*witriya*) divine, et celui de la dualité de la femme et de l'homme. La correspondance entre les deux *façç* renvoie à la relation entre les deux Noms divins qui les gouvernent: « *Allâh, Le Producteur initial* » et « *Le singulier qui unit (al-fard al-jâmi')*» et à celle entre leurs sourates: « *Le caillot de sang* » et « *Celle qui ouvre* ».

La sourate *al-fâtiha* est la première dans l'ordre de succession coranique, tandis que la sourate « *Le caillot de sang* » est première dans l'ordre de la révélation. De même que le fondement de la sourate liminaire du Coran est la formule de la *basmala*, que l'on retrouve au début de la sourate « *Le caillot de sang* » dans l'expression: « *Lis ! au nom de ton Seigneur...* ». Il y a 19 lettres dans la *basmala* qui

[882] *ibidem*, p. 5.
[883] *ibidem*, p. 59 et Cor. IV, 1.
[884] *ibidem*, p. 61. L'expression « *la Mère du livre* » a plusieurs significations symboliques, notamment ici la Table gardée et plus loin la sourate liminaire du Coran « *Celle qui ouvre (al-fâtiha)* ».

correspondent aux 19 gardiens (*zabâniyya*) mentionnés dans cette sourate « *Le caillot de sang* »[885]. L'idée centrale du *façç* muhammadien est que la sourate *al-fâtiha* est l'esprit de la prière rituelle (*çalât*) unissant le serviteur et son Seigneur, ce qui correspond aux versets 10 et 19 de la sourate « *Le caillot de sang* »: « *un serviteur accomplissant le rite d'union (çalât); ...Prosterne-toi et rapproche-toi* ».

SOURATE DU *FAÇÇ* DE SETH

Ce *façç* porte sur les dons (*'atâyâ*) et les faveurs (*minah*) seigneuriaux, et les grâces (*hibât*) divines. Le nom de Seth (*shîth*) signifie: « *don d'Allâh* ». Les mots dérivés de « *don ('atâ')* » et « *don gracieux (wahb)* » reviennent souvent dans ce chapitre. Ce don, on le trouve mentionné dans la sourate « *La matinée (al-duhâ)* »: « *Par le jour montant ! Par la nuit enveloppante ! Ton Seigneur ne t'a pas abandonné ni haï. Pour toi la vie dernière est certes meilleure que l'existence terrestre.* »[886]. Tout cela constitue des faveurs et des bonnes nouvelles, suivies par de plus grandes encore: « *Ton Seigneur va te donner et tu seras satisfait* ». Puis Il énumère ses dons en disant: « *Ne t'a-t-Il pas donné asile alors que tu étais orphelin, et guidé quand tu étais égaré, et enrichi alors que tu étais dans le besoin ?* »[887]. La sourate de ce *façç* est « *La matinée* ».

Le *sheikh* traite au début de ce chapitre de la demande et de son objet, selon le dixième verset de la sourate: « *Quant à celui qui demande, ne le rejette pas* ». La plus immense faveur dans le domaine des stations de la *wilâya* et de la prophétie légiférante (*risâla*), c'est la station du sceau. C'est pourquoi Ibn Arabi s'étend longuement dans le *façç* de Seth sur la fonction sigillaire (*khatamiyya*), suivant le dernier verset de la sourate: « *Quant au bienfait de ton Seigneur, parles-en* ». Et il parle du privilège de la fonction sigillaire que lui a accordé son Seigneur, comme le prophète Muhammad fut gratifié de la fonction de sceau de la prophétie légiférante (*risâla*). Le degré du sceau de la sainteté (*khâtam al-wilâya*) est celui de « *l'éminence (çadr)* »[888] dans la sphère de la *wilâya* universelle, et Seth possède le degré

[885] *Cf.* l'importance du nombre 19 dans l'enseignement du *sheikh* al-Akbar, notamment dans son ouvrage « *La demeure des demeures du verbe proféré (manzil al-manâzil al-fahwâniyya)* » et à la fin du chapitre 22 des *futûhât*. [note de l'auteur]
[886] Cor. XCIII, 1-4.
[887] *ibidem*, 5-7.
[888] Le mot *çadr* (pl. *çudûr*), employé ici dans plusieurs expressions, désigne en général « *la partie antérieure et la plus élevée de qch*», comme la pointe d'une lance, la proue d'un navire, ou la poitrine du corps humain (et par extension: « *le cœur, le for intérieur* »), et « *le commencement de qch* » (*cf. lisân al-'arab*), d'où aussi « *la meilleure partie d'une chose...* », et « *la personne ou le lieu qui vient en premier* »(*cf.* dict. Kasimirski). C'est donc, et spécialement ici, l'éminence, ou la partie éminente de la chose, celle qui lui confère sa dignité. Du point de vue cosmologique, le *çadr* est second relativement à la hiérarchie des degrés de l'Etre, et premier relativement au déploiement des possibilités contenues par chacun d'eux. C'est la cause immédiate d'où procède la manifestation d'un degré de l'Etre et ce qu'il contient, la cause seconde (*sabab*) de l'existenciation des êtres, celle dont ils dérivent immédiatement. Le *çadr*, en tant que cause seconde, est relativement à la cause première (*al-sabab al-awwal*), c'est-à-dire le Principe divin *Allâh*, comme la poitrine relativement au cœur (*qalb*) qu'elle renferme, selon ce qu'explique Ibn Arabi dans ce chapitre 291 des *futûhât* où il expose cette idée de *çadr*: «*Sache que pour toute poitrine (çadr), il y a un cœur (qalb) qui subsiste toujours à l'intérieur, tandis que cette "poitrine" est aveugle parce qu'elle le recouvre. Quand Allâh veut que le cœur puisse voir, il le fait sortir de sa poitrine et il voit. Les causes secondes (asbâb) sont les "poitrines (çudûr)" des êtres conditionnés (mawjûdât) qui sont comme les cœurs. L'être conditionné (mawjûd) ne cesse de regarder la cause seconde dont il procède (çadara 'anhu) et il est privé de la vision de la réalité divine (Allâh) Qui l'a existencié. Si Allâh veut restaurer sa vision intérieure (baçîra),* [l'être conditionné]

équivalent dans la tradition adamique, de même que la matinée est la partie éminente (*çadr*) de la journée. Le *sheikh* a donné le titre suivant au paragraphe du chapitre 559 des *futûhât* relatif à la sourate « *La matinée* »: « *Il révèle les secrets dans la partie éminente du jour (çadr al-nahâr)* ». Car « *l'éminence (çadr)* », comme l'indique encore Ibn Arabi dans le chapitre 291 des *futûhât* qui correspond à la sourate « *La matinée* », « *occupe le deuxième rang relativement à toute forme (çûra), qu'il s'agisse d'une forme générique, spécifique ou individuelle* »[889]. Ce chapitre 291 a pour titre: « *Demeure de l'éminence du temps (çadr al-zamân) qui est la quatrième sphère céleste* »[890], c'est-à-dire la sphère céleste du Soleil, correspondant à la station du sceau des saints qui révèle les secrets et qui occupe le deuxième rang après le sceau des envoyés (*khâtam al-rusul*). Et la station occupée par Seth, qui se tient au deuxième rang après Adam, est comparable à la station du Soleil à son ascension matinale (*ishrâq*) qui est distincte de son lever proprement dit (*shurûq*)[891].

---

renonce à considérer la cause seconde qu'Allâh a produite pour lui, afin de regarder vers la Face spéciale (al-wajh al-khaçç) qui procède de son Seigneur, celle qui le concerne dans son existenciation et par laquelle Allâh l'a rendu voyant. Car les causes secondes sont entièrement des ténèbres recouvrant l'essence des choses causées (musabbabât), et dans ce domaine, les gens se perdent en conjectures. Tandis que les connaissants les posent clairement en les mettant à leur juste place sans avoir besoin d'en témoigner extérieurement et sans les vénérer...Mais s'en tenir aux causes secondes n'est pas contradictoire avec la reconnaissance de leur fondement divin. C'est pourquoi Allâh a disposé les causes secondes comme des effets (musababât) d'autres causes secondes, depuis le degré le plus inférieur jusqu'à ce que [leur enchaînement] *s'achève dans la réalité divine* ».

La signification cosmologique du *çadr* est encore présentée ainsi au tout début du même chapitre: « *Sache que toute chose possède une "éminence (çadr)" dont la connaissance dans la voie initiatique est de la plus haute importance. Comme le monde et chaque genre sont selon la forme humaine qui est la dernière à être manifestée, et que seul l'être humain est constitué selon la forme divine (al-çûra al-ilâhiyya) tant extérieurement qu'intérieurement, Allâh l'a pourvu d'un telle dignité (çadr). Il y a entre le Principe divin (al-haqq), auquel revient la primordialité (awwaliyya), et l'être humain, auquel revient la finalité (akhiriyya), un nombre indéfini de ces "çudûr" que Seul Allâh connaît...* ». Ibn Arabi énumère ensuite, en suivant un ordre descendant, la procession des degrés de L'Etre par l'enchaînement des multiples aspects du *çadr* correspondant à chacun d'eux. Les degrés se déploient ainsi entre le Principe divin et l'être humain qui les actualise dans la manifestation universelle au moyen de leur *çadr* ou cause seconde; ainsi: « *le çadr de l'Etre (wujûd), ce sont les possibilités; le çadr des êtres conditionnés, c'est l'Intellect premier*...etc ».

[889] C'est en tant que cause seconde (*sabab*) que le *çadr* est dit ici occuper le deuxième rang relativement à la forme essentielle (*çûra*) des êtres contenue dans le cœur, réceptacle théophanique de toutes les formes et qui les contient éternellement. La poitrine (*çadr*) recouvre le cœur, comme l'extérieur ce qui est intérieur. Le cœur est premier dans l'ordre des principes, et le *çadr* vient ensuite comme cause seconde de l'existenciation des formes. Cependant, du point de vue manifesté, le *çadr*, en tant qu'aspect éminent, initial et antérieur du processus d'existenciation, apparaît comme premier relativement à l'être existencié à partir de sa forme. C'est pourquoi Ibn Arabi dit que l'être conditionné est constamment tourné vers la cause seconde des êtres, celle dont ils procèdent immédiatement (*al-sabab alladhî çadara 'anhu*) et qui est comme leur *çadr*, tandis que seuls les initiés connaissent leur cause première, selon la « *face spéciale (al-wajh al-khaçç)* » correspondant à l'Ipséité divine, et qui est comme leur cœur.

[890] C'est en effet le mouvement du soleil qui détermine la succession du temps. Ibn Arabi donne d'autre part une définition du *çadr al-zamân* dans le chapitre 291: « *L'éminence du temps, c'est lorsque la matière première reçoit la forme (qubûl al-hayûlâ li al-çûra)* ».

[891] *shurûq* désigne le lever du soleil quand il apparaît à l'horizon, et *ishrâq* son ascension et son rayonnement matinal après son lever.

RELATION DE CE *FAÇÇ* AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE

La relation entre les *façç* d'Adam et de Seth apparaît dans les questions traitées dans les deux chapitres: les dons, la fonction de sceau, et le thème du *çadr*. Le don le plus immense est celui du califat et de la postérité qu'*Allâh* accorde à Adam. C'est par ce don qu'il scelle les degrés. Cependant le don sigillaire dans le *façç* de Seth relève de « *La matinée* » comme le dit le *sheikh* dans le chapitre d'Adam: « [Adam] *est relativement au monde comme le "châton" de la bague par rapport à la bague...comme le sceau préserve les trésors...Il scelle pour toujours les trésors de la vie dernière* »[892].

Tandis que Seth représente « *l'aspect éminent (çadr)* » de la tradition adamique (*milla Adam*) et que lui revient l'éminente partie de la journée relativement à la sourate « *La matinée* », Adam représente l'éminence pour le monde terrestre (*dunyâ*), ainsi que le dit le *sheikh* dans le chapitre 291 des *futûhât:* «*L'aspect éminent du jour (çadr al-nahâr) est l'ascension radieuse (ishrâq) du Soleil et non son lever proprement dit (shurûq)...L'aspect éminent de ce bas-monde (al-dunyâ) est l'existence d'Adam (wujûd Adam)* ». L'aspect éminent de la manifestation cosmique (*al-'âlam*) est la Table gardée qui vient en second après le Calame Suprême, et le *sheikh* indique dans le *façç* de Seth que sa relation avec le *façç* d'Adam est comparable à celle de la Table avec le Calame: «*...car pour celui dont l'intellect procède directement d'Allâh, l'enfant est le secret de son père, ce n'est pas un étranger qui lui vient*»[893]. Or le premier degré de l'intellection procédant d'*Allâh* est l'Intellect premier, ou le Calame de la sourate « *Le caillot de sang* », et c'est le premier des aspects du Locuteur divin dans la sourate « *La matinée* », dans le verset suivant: « *Ton Seigneur va te donner et tu seras satisfait* » (qui est adressé au prophète Muhammad).

SOURATE DU *FAÇÇ* DE NOE

La première phrase de ce *façç* signale directement la sourate correspondante. C'est l'unique chapitre des *fuçûç* qui commence ainsi: « *Sache, qu'Allâh te confirme par un esprit provenant de Lui...* ». Cette expression fait allusion au verset suivant de la sourate « *La Détermination* »: « *Les anges et l'esprit descendent* [cette nuit-là] *par la permission de leur Seigneur...* »[894]. La sourate « *La Détermination* » est celle de ce *façç*. Elle est gouvernée par les Noms divins « *Le très-digne de louanges (al-subbûh)* » et « *Le caché (al-bâtin)* » qui régissent la production de la Nature, la demeure des Pléiades et la lettre *'ayn*.

La sourate « *La Détermination* » est en correspondance avec le nom « *Le caché très-digne de louanges* ». Elle renvoie à la nuit qui, d'après le *sheikh*, est un symbole du non-manifesté (*ghayb*), c'est-à-dire « *Le caché* », et à l'idée de transcendance qui commande ce chapitre. La louange et la glorification se rapportent au Décret divin (*qadar*). La Nuit de la Détermination (*laylat al-qadr*) est en parfaite concordance avec les deux noms[895], alors qu'au jour correspondent la manifestation et la similitude (*tashbîh*). On trouve donc dans ce *façç* de nombreux termes qui se

---

[892] *Cf.* trad. Gilis, pp. 47-48. On se souvient (*cf.* le *façç* de Shu'ayb) que, pareillement: «*le cœur du connaissant ou de l'Homme Universel occupe le rang du châton de la bague relativement à la bague* » (*cf.* trad. Gilis, p. 315).

[893] *ibidem*, p. 87.

[894] Cor. XCVII, 4.

[895] C'est-à-dire le non-manifesté (*ghayb*) et la transcendance (*tanzîh*).

rapportent à ce qui cache (*sitr*), au pardon (*ghafr*)[896], à l'incroyance (*kufr*)[897], au non-manifesté et aux voiles (*hujub*)[898].

La sourate « *La Détermination* » est aussi en correspondance avec la Nature, car selon le *sheikh*, elle est la « *Grande Mère (al-umm al-kubrâ)* » de toutes les formes manifestées (*çuwar wujûdiyya*), l'agent qui opère en elle étant l'Esprit du Commandement divin existenciateur. Elle est donc comparable à la Nuit de la Détermination telle que « *les anges et l'esprit descendent en elle par la permission de leur Seigneur selon chaque Commandement* ». Le *sheikh* relie ainsi la nuit et la Nature, dans le chapitre 446 des *futûhât:* « *Le prophète Muhammad n'est pas absent dans ce bas-monde parce qu'il est la forme du Coran sublime. Celui, parmi ses héritiers, dont le caractère (khuluq) est le Coran*[899] *produit la forme des actes dans la nuit de sa nature (tabî'a). Il ressuscite Muhammad de sa tombe. L'envoyé d'Allâh, après sa mort physique, reste vivant dans sa sunna...* ». C'est pour la même raison que dans le chapitre 287 des *futûhât* dédié à la demeure de la sourate « *La Détermination* », Ibn Arabi compare la Nuit de la Détermination à une femme étincelante de beauté, et la rattache au monde caché du Commandement divin. Il dit:

> «*La personne du temps (shakhç al-zamân) est régie par une âme (nafs),*
> *Telle une belle fille douce et parfumée provenant du monde du Commandement divin ('âlam al-amr).*
> *Les lettres jîm, 'ayn et fâ' font partie de ses demeures.*
> *Ceci est indiqué par les envoyés dans des versets coraniques clairs.*
> *Elle possède deux prières rituelles (çalât) provenant de la science des mystères.*
> *Cette gloire n'est pas pour les prières rituelles du midi et du soir, ni pour celle de l'aube.* »

La « *personne du temps* », c'est l'année (*sana*), et « *l'âme* » qui la gouverne est la Nuit de la Détermination, c'est-à-dire « *la belle fille douce et parfumée* » par les

[896] *ghafr* est le nom-racine du verbe *ghafara* dont le sens premier est: «*cacher, dissimuler* », d'où l'idée de pardon, en tant que la Divinité voile et couvre les actions blâmables des humains.

[897] *kufr* (ou *kafr*) donne pareillement le verbe *kafara* avec le sens de « *couvrir, voiler* ».

[898] Sur la relation entre les Noms divins « *Le Tout-pardonnant (al-ghaffâr)* » et « *Le caché* », voir la section du chapitre 559 intitulée: « *Présence de l'étendue des voiles relevant du nom "Le Tout-pardonnant", "Celui qui pardonne (al-ghâfir)", "Le Très-pardonnant (al-ghafûr)"* ». [note de l'auteur]

[899] Allusion à l'enseignement rapporté par l'épouse du Prophète Muhammad 'A'isha et qu'Ibn Arabi commente ainsi au début de ce même chapitre 446 des *futûhât:* « *Quand on interrogea 'A'isha au sujet du caractère (khuluq) de l'envoyé d'Allâh, elle répondit: "Son caractère c'est le Coran". Elle dit seulement cela parce que c'est un caractère incomparable et unique. Il ne peut en être autrement puisqu'il réunit la totalité des nobles caractères (makârim al-akhlâq). Allâh a qualifié ce caractère par la sublimité ('azama) comme il a qualifié le Coran par Sa parole: "...et le Coran sublime"* [Cor. XV, 87]. *Le Coran est son caractère. Celui qui veut voir l'envoyé d'Allâh, s'il est de ceux dans sa communauté qui ne l'ont pas vu, qu'il considère le Coran. Quand il regarde celui-ci,* [il réalise] *alors qu'il n'y a pas de différence entre voir le Coran et voir l'envoyé d'Allâh. C'est comme si le Coran prenait la forme d'un corps physique appelé Muhammad Ibn 'Abd-Allâh Ibn 'Abd-al-Mutallib. Le Coran est le verbe d'Allâh et Son attribut, et Muhammad est l'attribut (çifa) du Principe divin (al-haqq), entièrement. "Celui qui obéit à l'envoyé d'Allâh fait obéissance à Allâh"* [Cor. IV, 80], *car "Il n'a pas parlé sous l'empire de la passion"* [Cor. LIII, 3], *et il est la langue du Principe divin (lisân al-haqq). Il a produit, dans la nuit de son temple corporel (haykal) et l'obscurité de sa nature, l'action droite qu'Allâh lui a permis d'accomplir et qu'Il a institué à son intention en tant que formes d'actes nocturnes, parce que la nuit est le lieu de la manifestation (tajallî) divine temporelle procédant de Son nom "Le Temps transcendant (al-dahr)"...* ».

souffles spirituels et la compassion divine. Les « *deux prières rituelles* » sont la prière rituelle du crépuscule (*al-maghrib*) et celle de la nuit (*al-'ishâ'*). La mention de « *la science des réalités non-manifestées ('ilm al-ghuyûb)* » se rapporte encore à la nuit, c'est-à-dire la Nuit de la Détermination et la nuit de l'Ipséité divine (*layl al-huwiyya*) non-manifestée descendue dans l'Identité divine (*al-inniyya al-ilâhiyya*) manifeste, selon le premier verset de la sourate: « *Certes, Nous l'avons fait descendre dans la Nuit de la détermination* »[900]. C'est ainsi que le *sheikh* commence ce chapitre 287 en parlant de l'identité[901], puis mentionne l'ipséité: «*Cette demeure est une des demeures principielles qui ne se manifeste pas dans le monde visible (al-shahâda)* ». L'identité correspond à la manifestation, à la discrimination (*furqân*), à la similitude et au jour, tandis que l'ipséité correspond au non-manifesté, au Coran dans son aspect unitif, à la transcendance et à la nuit. Cette identité, relativement à la sourate

[900] Cor. XCVII, 1.

[901] L'expression *inniya* (ou *anniyya*) est formé sur la conjonction *anna*, qui marque l'affirmation, et le terme complémentaire *anâniyya* sur le pronom de la première personne *anâ*. Ce sont les deux aspects (*inniyatayn*), principiel et manifesté, de l'identité du Soi divin, ainsi que l'explique Ibn Arabi dans ce même chapitre: « *L'Identité foncière (anniyya) est une expression de la réalité (haqîqa) du point de vue de l'Unité principielle (ahadiyya), tandis que l'identité pure (anâniyya) exprime ici la réalité essentielle de l'Unité principielle (haqîqa al-ahadiyya) en tant qu'essence de l'union ('ayn al-jam')* ». On trouve sur ce sujet d'autres explications, comme dans le chapitre 428 des *futûhât* qui porte sur « *la connaïssance de la descente à mi-chemin (munâzala) de la compréhension des deux aspects de l'identité (inniyatayn)* »: « *Allâh dit: "Je n'ai pas lancé quand j'ai lancé mais c'est Allâh qui a lancé* [Cor. VIII, 17]. *Il s'agit de l'affirmation (ithbât) des deux aspects de l'identité et de leurs statuts (ahkâm), puis de la négation du statut de l'un des deux après son affirmation, et Sa parole est véridique. Sache que l'identité (inniyya) d'une chose, d'après les définitions des gens de la voie, c'est sa réalité essentielle (haqîqa). Du côté principiel (al-haqq), elle est exprimée ainsi: "Certes (innî), Je (anâ) suis ton Seigneur"* [Cor. XX, 12], *et du côté de la manifestation parfaite* [de l'Homme Universel], *par: "Certes je suis (innî) l'envoyé d'Allâh"* [Cor. VIII, 158]...*Chacun des deux aspects a un statut différent de l'autre. L'Identité divine (al-inniyya al-ilâhiyya) parle (qâ'ila) tandis que l'identité réceptive* [de l'être manifesté] *écoute (sâmi'a). Le verbe (qawl) opère seulement dans l'existenciation, il ne s'applique pas à l'identité de l'être manifesté déjà existant. Le verbe ne s'adresse qu'à ce qui est non-existant. Il n'y a imposition* [du verbe] *qu'à l'égard du non-existant car la production existencielle (ijâd) n'a pas de relation avec le contingent...* ». D'autre part, les expressions de la *inniyya* telles que *innî* [comme: « *Certes, Je suis ton Seigneur (innî Anâ rabbuka)* » Cor. XX, 12] se composent d'un *nûn*, correspondant soit à l'identité du serviteur, c'est-à-dire l'être manifesté, soit à l'Identité divine, et du pronom affixe de la première personne marqué par la lettre *yâ'* qui correspond à l'influence du Principe divin: « *Sans le nûn du serviteur ('abd), sur lequel s'exerce l'action de la lettre yâ' qui est le pronom personnel du Principe divin (damîr al-haqq), et qui reçoit la marque du génitif (khafd) de sorte que l'influence de l'Eternel s'exerce sur le contingent, ce serait le nûn de l'Identité divine de la particule anna, comme dans la parole coranique:" Certes, Je suis ton Seigneur", qui recevrait le génitif. Or* [le *yâ'* du Principe divin] *doit nécessairement exercer son influence, et en l'absence du nûn servitorial, qui est le "nûn de protection (wiqâya)", c'est l'Identité divine qui reçoit cette influence et la marque du génitif. Et Sa station est la compassion (rahma) qui est ouverture (fath). Rien ne peut lui enlever cette station et elle ne subit d'autre influence que la Sienne. Le serviteur obtient le degré de la plus grande proximité du Principe divin quand il est* [dans l'état de] *protection entre l'Identité divine et Son signe pronominal yâ', de sorte que le Principe divin l'enveloppe de tous côtés, en déversant Sa compassion sur lui, du fait que la qualité de rahma est permanente et que sa porte reste ouverte. C'est grâce à la rahma divine que l'être contingent conserve l'existence. L'essence contingente du nûn de protection demeure dans la station de la servitude représentée par la flexion du génitif produite par le yâ' du Principe divin...* ». Dans le Coran, *Allâh* est désigné alternativement par les pronoms des trois personnes grammaticales (éventuellement dans leurs formes affixes): *anâ, anta, huwa* (« *moi, toi, lui* »), le plus souvent par *huwa* et quatre fois par *anâ* dans trois versets consécutifs relatifs à la théophanie du buisson ardent (*cf.* Cor. XX, 12).

« *La Détermination* », est représentée par la nuit de la moitié du mois de Sha'bân et correspond à la ramification et à la mise en détail caractéristique de la discrimination. A l'ipséité de la Nuit de la Détermination revient la synthèse coranique car la détermination (*qadr*) signifie dans la langue arabe « *limitation* » et « *union* ». Le *sheikh* fait allusion à tout cela dans ce *façç* quand il dit: « *La réalité est qur'ân* [union synthétique] *et non furqân* [discrimination]...*C'est pourquoi seul Muhammad se caractérise par le Coran (qur'ân), ainsi que cette communauté qui est "la meilleure communauté suscitée pour les humains"* »[902]. L'expression « *la réalité est qur'ân (al-amr qur'ân)* » fait allusion à la réalité de la Nuit de la Détermination par laquelle se caractérise la communauté muhammadienne, car son prophète est parmi les initiés accomplis (*al-kummal*) comme la Nuit de la Détermination relativement aux autres nuits. Il en est de même de cette communauté muhammadienne par rapport aux autres communautés traditionnelles, et Al-Buçîrî déclare à ce sujet dans son poème « *Le manteau (al-burda)* »[903]: « *Grâce au plus noble des envoyés, nous sommes la plus noble des communautés* ». Quant à la parole coranique: « *la meilleure communauté suscitée pour les humains* »[904], elle renvoie à l'expression contenue dans le troisième verset de la sourate « *La Détermination* »: « *La nuit de la Détermination est meilleure que mille mois* ».

Le passage suivant de ce *façç*: « *Allâh s'intègre dans toute détermination. Les formes du monde sont insaisissables et incommensurables. On ne peut connaître les limites définissant chacune de ces formes que dans la mesure de ce que chaque savant peut en appréhender* »[905] fait encore allusion à la détermination, c'est-à-dire la « *délimitation (haçr)* » et la « *limitation (hadd)* ».

Les considérations du *sheikh* sur le gouvernement (*tadbîr*) de la forme et du corps par l'esprit, et celle du monde par le Principe divin[906] correspondent aux vers suivants de la poésie citée ci-dessus: « *La personne du temps est dirigée par une âme* », car les commandements déclinés pendant l'année entière sont donnés comme ordre aux instances dirigeantes qui opèrent dans cette nuit. Cette idée est développée dans le chapitre 340 des *futûhât* dédié à la sourate « *La fumée* » qui commence ainsi: « *Hâ' Mîm. Par le livre clair. Certes, Nous l'avons fait descendre dans une nuit bénie, Nous donnons certes un avertissement. Pendant laquelle chaque ordre sage est distingué. En tant qu'ordre provenant de Nous; certes Nous envoyons les messagers. C'est compassion de la part de ton Seigneur; Il est certes l'Audient, le Savant* »[907]. Le *sheikh* dit: « *La sourate de la Détermination réunit ce que ramifie la sourate "La fumée" tandis que cette dernière ramifie ce que réunit la sourate de la Détermination. Et celui qui n'a pas la science de ce qu'il voit s'imagine que ces deux sourates sont opposées. Il ne comprend pas qu'une demeure unique les unit, ni que la constitution de son être propre est fondée sur l'union des oppositions naturelles...La sourate de la détermination est comme le réservoir (jâbiya) de la sourate "La fumée"* »...etc. Il indique d'autre part que la « *nuit de la Détermination* » est pour chaque individu l'essence de son âme, et que cette sublime « *nuit de la Détermination* » est l'âme de l'Homme Universel[908]. Quand il dit qu'elle est « *fondée sur l'union des oppositions naturelles* », il souligne une nouvelle fois le caractère synthétique de la « *nuit de la Détermination* » et sa relation symbolique avec le degré de la Nature qui correspond à ce *façç*. Cette relation est encore confirmée par le

[902] *Cf.* trad. Gilis, p. 120.
[903] Célèbre poème de louange du prophète Muhammad composé au XIII[e] s. (JC) par le *sheikh* Al-Bûçîrî.
[904] Cor. III, 110.
[905] *Cf.* trad. Gilis, p. 116.
[906] *ibidem*, p. 117.
[907] Cor. XLIV, 1-6.
[908] *Cf.* sur cette signification le chapitre du « *voyage du Coran sublime* » dans le «*Livre des dévoilements des effets du voyage* » d'Ibn Arabi (*op. cit.*). [note de l'auteur]

sheikh dans la section 18 du chapitre 369 des *futûhât* dédiée à la sourate « *La Détermination* ». Elle a pour titre: « *Dix-huitième section des trésors de la Générosité comprenant la dignité de la Nature par rapport au reste, cela à cause de sa similitude avec les Noms divins* »...jusqu'à la fin de la section où il fait allusion au verset de cette sourate: « *La nuit de la Détermination est meilleure que mille mois* ».

Le *façç* contient d'autres allusions à la synthèse coranique représentée par la « *nuit de la Détermination* ». Ainsi: « *Celui qui unit, dans sa connaissance de la transcendance et de la similitude de la divinité, ces deux aspects intégralement (ijmâl),...alors il connaît [Allâh] par sommation (mujmalan) et non pas en détail (tafçîl), de même qu'il se connaît lui-même par sommation et non pas en détail...* »[909]. Il se termine ainsi: « *Celui qui veut atteindre le degré des secrets de Noé doit s'élever à la sphère du Soleil (yûh)* »[910], c'est-à-dire: celui qui veut connaître les secrets de ce *façç* rattaché à la sourate « *La Détermination* », à la Nature, à la demeure des Pléiades, et à la lettre *'ayn*, doit s'élever à la sphère du Soleil parce que la « *nuit de la Détermination* », la nature de la nuit et du jour, des mois et des saisons, dépendent de cette sphère céleste. C'est par le lever du Soleil que la « *nuit de la Détermination* » s'achève. C'est pourquoi le sheikh termine les vers cités plus-haut par le mot « *point du jour, aube (fajr)* », lequel finit aussi la sourate « *La Détermination* ».

La position de la « *nuit de la Détermination* » est en relation avec les cycles solaire et lunaire, comme l'indique Ibn Arabi dans le chapitre 71 des *futûhât* consacré au Jeûne (*çawm*): « *Allâh a assigné la nuit à la Détermination, et non pas le jour, parce que la nuit est semblable au non-manifesté (ghayb). Il n'y a de détermination (taqdîr) que dans l'invisible (ghayban) car elle se produit dans l'âme de l'être humain...C'est dans cette nuit que "chaque ordre sage est distingué"*[911]. *L'ordre descend vers nous en tant que réalité unique, puis il est distingué dans [la nuit de la Détermination] selon les particularités qu'il comporte. Le signe [de cette nuit] est l'effacement des lumières par sa lumière. [Allâh] a établi son mouvement cyclique dans les mois de l'année et les jours de la semaine* ».

Dans le chapitre 69 des *futûhât* sur la prière rituelle, à la section traitant de l'ablution majeure le jour du vendredi, le sheikh parle de « *l'heure de la réponse favorable (sâ'at al-ijâba)* »[912], laquelle est la dernière heure de ce jour, et dit notamment: « *Cette heure du jour du vendredi est comme la nuit de la Détermination dans l'année* ». C'est donc un signe des plus précieux sur lequel le *sheikh* donne de nouveaux éclaircissements à la fin du chapitre 32 des *futûhât*[913].

[909] *Cf.* trad. Gilis, p. 117.
[910] *ibidem*, p. 132.
[911] *Cf.* Cor. XLIV, 4.
[912] Ibn Arabi rapporte dans ce chapitre des *futûhât* le *hadîth* suivant: « « *Gabriel montra le jour du vendredi à Muhammad sous la forme d'un miroir poli dans lequel se trouvait un point et lui dit:" ceci est le jour du vendredi et ce point est une heure de ce jour. Si un serviteur musulman accomplit la çalât* [à ce moment], *Allâh lui pardonnera* ». Il explique ensuite que cette « *heure* » symbolise la manifestation de l'être humain parachevant le processus cosmogonique commencé le jour du dimanche ou premier jour (*yawm al-ahad*) [sur cette question, voir notamment C.-A. Gilis, *Les sept étendards du califat*, chap. IV et XXII]. Elle est dite « *heure de la réponse favorable* » parce que les demandes formulées pendant ce temps sont satisfaites.
[913] Le chapitre 32 des *futûhât*, qui traite des *afrâd* (*cf. supra*, 2[e] partie, chapitre du verbe de Çâlih), se termine ainsi: « *Cette deuxième catégorie* [celle constituée par les *afrâd* qui montent « *les chevaux de race des actes* »] *possède la vérité essentielle (haqîqa) de la "nuit de la Détermination", son dévoilement, son secret et sa signification.* [Cette nuit] *est pour* [ces *afrâd*] *un statut divin par lequel ils se caractérisent. Elle est la part du temps (zamân) qui leur revient. Considère l'excellence de leur station spirituelle, Allâh leur a accordé du temps la plus noble part. Car* [cette nuit] *est "un bien valant plus que mille mois". Elle contient le temps de Ramadân, le jour du vendredi, celui de 'âshûrâ', et le jour d' 'arafat.*

Le Nom divin « *Le caché* » régit la production de la Nature, et aussi la demeure des Pléiades dont le tiers est situé sous le signe zodiacal du Bélier dans lequel le soleil est en exaltation (*ishrâf*). Cette position d'exaltation, qui est la plus noble de la sphère céleste, est en parfaite relation avec la noblesse (*sharâf*) de la « *nuit de la Détermination* ». Certains astrologues estiment que la naissance de l'envoyé d'*Allâh* s'est produite au moment de l'entrée du soleil dans ce noble degré. D'autre part, la dignité de cette nuit est semblable, à certains égards, à la nuit correspondant au solstice d'hiver dont l'importance est connue dans la plupart des traditions. *Allâh est plus savant.*

La relation entre le prophète Muhammad et la « *nuit de la Détermination* » est encore mentionnée dans le chapitre 432 des *futûhât*, dédié à la descente à mi-chemin (*munâzala*) de la sourate liminaire *al-fâtiha*, et où le *sheikh* dit: « *Tu es la "nuit de la Détermination" parce que tu procèdes d'une nature (tabî'a) et d'un aspect du Vrai Principiel (haqq)...[La « nuit de la Détermination »] rassemble tout commandement et totalise l'ensemble des êtres manifestés (mawjûdât)* ».

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Le *Sheikh* clôt le *façç* précédent consacré à Seth par des considérations sur les humains de la fin des temps, en disant qu'ils « *seront gouvernés par la Nature* ». Nous avons vu que la Nature est un des symboles de la « *nuit de la Détermination* ». Ce propos constitue une introduction au *façç* de Noé, celui de la sourate « *La Détermination* » dans laquelle descend l'esprit, puisqu'il commence ainsi: « *Sache, qu'Allâh te confirme par un esprit venant de Lui...* ». Son dernier paragraphe contient des paroles présentant l'aspect bénéfique du voile et de l'obscurité, comme le passage suivant: « [La parole coranique:] *"Ne fais croître les êtres obscurcis (al-zâlimîn)..." provient des ténèbres (zulumât) des gens du Mystère (al-ghayb) protégés derrière les voiles ténébreux...* » qui complète l'introduction à la sphère de Yûh où Idrîs est le pôle de la sphère solaire, matrice du jour et de la nuit, et donc à la demeure de la sourate « *La nuit* » qui soutient le *façç* suivant consacré à Idrîs.

SOURATE DU *FAÇÇ* D'IDRÎS

Ce *façç* et le précédent sont frères car les deux Noms divins: « *Le Très-Digne de louanges (al-subbûh)* » et: « *Le Très-Saint (al-quddûs)* », qui commandent leurs sagesses respectives, sont apparentés. Il en va de même des deux noms régissant la production des troisième et quatrième degrés cosmologiques, c'est-à-dire la Nature et la Poussière primordiale, et qui sont également apparentés: « *Le Caché* » et « *Le Dernier* », le nom « *Le Caché* » correspondant à Noé et à la Nature, le nom « *Le Dernier* » à Idrîs et à la Poussière primordiale. La Nature et la Poussière primordiale sont jumeaux, suivant l'exposé du *sheikh* dans le chapitre 11 des *futûhât*, où il dit: « *Maintenant que tu connais le second père dans l'ordre des possibles, et qu'il est la seconde mère relativement au Calame suprême, il faut considérer ce que la projection sanctissime spirituelle (al-ilqâ' al-aqdas al-rûhânî) projette en elle: la Nature et la Poussière primordiale. C'est la première des mères à engendrer des jumeaux. Le premier qu'elle projette est la Nature. Elle est suivie par La Poussière*

C'est comme si [Allâh] disait d'elle:" Son bien se double 83 fois et un tiers, car elle dure 83 ans et 4 mois. Et elle se trouve dans les quatre mois. Le redoublement, dans chaque "nuit de la Détermination", est de 83 fois. Vois le bien contenu dans ce temps, et par quel temps se caractérise cette communauté initiatique (tâ'ifa) ».

primordiale. La Nature et la Poussière primordiale sont frère et sœur issus d'un père et d'une mère uniques... »[914].

Si nous mentionnons cette parole, c'est uniquement du fait de son rapport avec la sourate de ce *façç* qui est celle de « *La nuit* », sœur de la sourate de la « *nuit de la Détermination* », c'est-à-dire la sourate du degré de la Nature et du *façç* de Noé. La sourate « *La nuit* » commence par l'évocation du mariage (*nikâh*) de la nuit et du jour, du mâle et de la femelle: « *Par la nuit quand elle recouvre ! Par le jour quand il se manifeste ! Par ce qu'Il a produit mâle et femelle !* »[915].

La correspondance entre cette sourate et ce *façç* d'Idrîs s'exprime sous plusieurs rapports, parmi lesquels:

- premièrement: la correspondance de la sourate avec le nom « *Le Très-Saint (al-quddûs)* », puisque la nuit symbolise l'aspect non-manifesté de l'Ipséité divine, c'est-à-dire la transcendance et la sanctification (*taqdîs*), et le jour la manifestation et la similitude.
- deuxièmement: celle avec la Poussière primordiale, c'est-à-dire la *materia prima* (*hayûlâ*)[916] à laquelle le *sheikh* attribue la couleur noire en disant dans sa réponse à la question 153 du questionnaire de Tirmidhî[917]: « *La lettre est une forme dans l'écume noire (al-sabakha al-sawdâ'). Si tu dis: "qu'est-ce que l'écume ?", nous disons: " c'est la Poussière primordiale dans laquelle s'ouvrent les formes des corps du monde"...* », et dans le chapitre 289 des *futûhât:* « *Tout ce qui est obscur dans le monde procède de la substance de la Poussière primordiale qui est la materia prima* ».
- troisièmement: celle encore avec Idrîs qui transparaît dans le verset coranique par lequel le *sheikh* commence le *façç:* « *Nous l'avons élevé en un haut lieu* ». L'ensemble

[914] « *Père* » et « *mère* » symbolisent donc ici les polarités cosmiques dont l'interaction, appelée par Ibn Arabi « *le mariage (al-nikâh) qui s'écoule dans la totalité des descendances* », produit tous les êtres manifestés dans tous les degrés. Sur les indications de ce chapitre 11 de *futûhât, cf. supra,* 2e partie, chapitres des verbes de Seth et d'Idrîs; rappelons ici que «*Tout "père" est de rang supérieur ('ulwî) car il exerce une influence (mu'aththir); toute "mère" est de rang inférieur (sufliyya) en tant qu'elle reçoit l'influence. Tout rapport déterminé entre eux est mariage et orientation. Tout produit* [de cette union] *est "fils"...* ». Le « *premier père* » est le « *Nom synthétique suprême que suit l'ensemble des noms...* » et «*Le premier des pères supérieurs est " une réalité connue (ma'lûm)",* suivant le principe akbarien que « *la science suit le connu (ma'lûm)* », tandis que «*la première des mères inférieures est la quiddité du possible non-manifesté (al-ma'dûm al-mumkin)* » comprenant « *l'ensemble des noms* » qui sont l'essence des choses. Le *premier fils est l'être effectif de cette quiddité...* ». Celui-ci est l'Intellect premier, « *le premier qui soit produit et manifesté* ». Il est actif relativement à la Table gardée en tant qu'elle reçoit l'inscription de la science, et réceptif relativement à cette même science dont le Principe divin le remplit: « *Le Calame a tracé sur la Table ce dont le Principe divin l'a rempli, et qui est Sa science ('ilm) de la manifestation qu'Il a produite...* ». Ce qui est passif ou « produit » à un degré est producteur et « actif » sous un autre rapport et au degré inférieur: « *Tout "père" ne possède pas la qualité opérative ('amal) dans la simple mesure où il n'est pas "père" sous ce rapport. Cependant, s'il était savant et qu'il soit privé de l'instrument d'opération par le verbe ou l'indication, il ne serait que pure compréhension, et celle-ci n'est pas agissante. Il n'est pas "père" sous tous rapports, et il est "mère" relativement aux sciences qui surviennent en lui* ». La Table gardée, tirée de l'Intellect premier à la façon d'Eve par rapport à Adam, est donc « *second père* » relativement aux possibilités de manifestation des êtres qu'elle actualise, et « *seconde mère* » par rapport à ce même Intellect qui est le principe de cette actualisation (d'ailleurs Ibn Arabi, dans le chapitre 10 des *futûhât* [*cf. supra* note 463], présente Eve comme « *second père* » tiré d'Adam par *Allâh* « *Qui l'a appelée "mère"* »). De même qu'au degré suivant, la Nature et la Poussière primordiale qu'elle a engendrées comme « *jumeaux* », deviennent respectivement « *père* » et « *mère* » l'un par rapport à l'autre...

[915] Cor. XCII, 1-3.

[916] *Cf. supra,* 2e partie, verbe d'Idrîs.

[917] *Cf. futûhât,* chap. 73.

du chapitre est ordonné autour de l'idée d'élévation (*'uluw*) exprimée dans le 20e verset de la sourate « *La nuit* »: « *Seulement la recherche de la face de son Seigneur suprême* ».

On dit que ce verset concerne en particulier Abû Bakr le Véridique qui fait partie des initiés de type muhammadien. Le *sheikh* dit à leur sujet: « *Quant à l'élévation du rang, elle nous appartient, je veux dire les muhammadiens. Allâh dit: "Vous êtes les plus élevés et Allâh est avec vous"* »[918], [c'est-à-dire:] dans cette élévation, comme s'il faisait allusion au verset 40 de la sourate « *Le repentir (al-tawba)* »[919] dans lequel sont spécifiés l'état du prophète Muhammad et du Véridique, et la compagnie (*ma'iyya*) divine dont ils bénéficient: « *...le deuxième des deux, quand ils se trouvaient tous deux dans la caverne, lorsqu'il dit à son compagnon: "ne t'attristes pas, Allâh est avec nous"...* ».

Le *sheikh* met en lumière ce verset: « *Seulement la recherche de la face de son Seigneur suprême* » quand il dit: « *Vingt degrés apparaissent dans cette parole...* »[920], car ce verset est le vingtième. Il est clair que ces vingt degrés se rapportent à la classification des nombres: les neuf degrés des unités numériques, ceux des neuf dizaines, puis cent et mille, leur somme étant de vingt.

Le propos du *sheikh* sur la dispersion (*tashattut*) des nombres à partir de l'un (*al-wâhid*)[921] renvoie au verset 4 de la sourate « *La nuit* »: « *Certes, vos efforts sont dispersés* », comme celui sur les noms: « *Le Premier* » et « *Le Dernier* » et « *le principe unique (al-'ayn al-wâhida)* »[922] procède du verset 13 de la même sourate: « *Certes, à Nous la vie dernière et celle de ce bas-monde* ».

Ses remarques sur l'enfant et son père, l'épouse et le mariage se rapportent au verset 3 de la sourate: « *Par ce qu'il a produit mâle et femelle* ».

La mention de la parole d'Abû Sa'îd al-Kharâz: « *J'ai connu Allâh par l'union des contraires* » se retrouve à l'identique dans le chapitre 292 des *futûhât* qui est la demeure de la sourate « *La nuit* » où Ibn Arabi dit: « *En ce qui concerne la science de l'union des antagonistes (al-darratân)*[923]*, sache qu'on demanda à Abû Sa'îd al-Kharâz:" par quoi connais-tu Allâh ?"; il répondit: "par l'union des contraires" et récita* [le passage coranique]: *"Il est le Premier et le Dernier"*[924]*, c'est-à-dire "le Premier" dans le sens où Il n'est pas "le Dernier" et "l'Apparent" en tant qu'Il n'est pas "le Caché", car la modalité (haythiyya) est en réalité unique et* [l'union] *de chacun des deux contraires constitue les deux antagonistes* ».

Le *sheikh* commence cette demeure du chapitre 292 des *futûhât* en disant: « *...Cette demeure est parmi les plus immenses par la puissance. C'est la demeure du mariage invisible (al-nikâh al-ghaybî), celui des intelligibles et des esprits. Elle se caractérise par la science de la manifestation théophanique comparable au soleil au-dessous duquel il n'y a pas de nuage sinon la manifestation théophanique lunaire de Badr* »...etc. Il fait allusion au deuxième verset de la sourate « *La nuit* »: « *Par le jour quand il se manifeste (tajallâ)* ». Une autre correspondance entre cette sourate et Idrîs apparaît ici clairement, dans la mesure où Idrîs est le pôle de la sphère solaire du quatrième ciel et que c'est par le lever du soleil que se manifeste le jour. Et nous avons vu dans le *façç* de Seth que le lever solaire est « *le lever du jour* ». Ce *façç* est centré sur le verset de la sourate du même nom: « *Ton Seigneur va te donner et tu seras satisfait* »[925], tandis que le dernier verset de la sourate « *La nuit* » ordonne le chapitre du verbe d'Idrîs: « *Seulement la recherche de la face de son Seigneur suprême. Et il sera satisfait.* »[926]. Le verset de la sourate « *Le lever du jour* » dont il vient d'être question s'adresse au prophète Muhammad, et ce dernier verset de la sourate « *La nuit* » à son compagnon Abu Bakr le véridique. Il annonce à tous deux l'agrément divin.

Quant à l'indication du *sheikh* que « *tout Nom divin est appelé par l'ensemble des Noms divins et qualifié par eux* »[927], elle correspond à ce qu'il dit de la substance primordiale (*al-jawhar al-habâ'î*) dans la section 14 du chapitre 198 des *futûhât*: « *La Poussière primordiale est toute réalité en tant que réceptacle des diverses formes appropriées. Elle est, par sa réalité essentielle, présente en toute forme* ».

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Nous avons mentionné, au début de ce chapitre, la filiation entre ce *façç* d'Idrîs procédant de la sourate « *La nuit* », rattaché aux noms « *Le Très-Saint* » et « *Le Dernier* », et à la Poussière primordiale, et le *façç* précédent de Noé qui dépend de la sourate de la Nuit de la Détermination, et qui est rattaché aux noms « *Le Très-Digne de louanges* » et « *Le Caché* », et à la Nature.

Cette relation est confirmée par ce que dit le *sheikh* dans ce *façç* d'idrîs au sujet de la Nature et de ses éléments: « *Qu'est-ce que la Nature ? Qu'est-ce qui se manifeste à partir d'Elle ?...Ceci est froid et sec, cela est chaud et sec. Ils sont unis par le sec et distingués par autre chose. Ce qui les unit, c'est la Nature, ou plutôt le Principe en tant que Nature. Le monde de la Nature, ce sont des formes dans un miroir unique, ou plutôt une forme unique dans de multiples miroirs* »[928]. Cette parole sur la Nature: « Qu'est-ce qui se manifeste en elle ? » introduit le *façç* suivant d'Abraham dont le degré est commandé par le Nom divin « *L'Apparent* ». Cette introduction est encore marquée par les remarques d'Ibn Arabi au sujet d'Abraham et de son fils: « *"Considère ce que tu vois. Il dit: O mon père, fais ce qu'on t'a ordonné". L'enfant est l'essence de son père. Ainsi, il se voyait s'immoler lui-même. "Nous l'avons racheté par un immense sacrifice". Apparut alors sous la forme d'un bélier celui qui était apparu sous la forme d'un homme et d'un enfant, ou plutôt sous la forme d'un enfant qui était l'essence de son père* »[929].

SOURATE DU *FAÇÇ* D'ABRAHAM

Comme nous l'avons vu précédemment, ce *façç* est gouverné par le Nom divin « *L'Apparent* » qui régit la production du Corps universel et la lettre *ghayn*. Celle-ci signifie le voile, et le corps est le voile de l'esprit. La lettre *ghayn* est celle de la limite et sa valeur numérique est 1000, nombre qui termine les degrés numériques des lettres, venant après les unités, les dizaines et les centaines. L'accomplissement de la manifestation trouve sa limite dans la forme corporelle (*jism*). Et la sourate en adéquation avec la vérité essentielle du nom « *L'Apparent* », telle qu'elle s'exprime dans le corps, est « *La preuve claire* », car ce qui est clair et évident c'est la

---

[918] *Cf.* trad. Gilis, p. 149.
[919] Cor. IX.
[920] *Cf.* trad. Gilis, p.155.
[921] *ibidem.*
[922] *ibidem*, pp. 152 et 154.
[923] Se dit notamment des deux pierres d'une meule, et des co-épouses d'un homme marié à plusieurs femmes. Il s'agit encore ici d'une expression de la dualité cosmique du même ordre que le symbolisme du « *père* » et de la *mère* » dont il a été question plus haut.
[924] Cor. LVII, 3.
[925] Cor. XCIII, 5.
[926] Cor. XCII, 20-21.
[927] *Cf.* trad. Gilis, p. 159.
[928] *ibidem*, p. 157.
[929] *Cf.* trad. Gilis, p. 156.

manifestation. Le *façç* contient de nombreux dérivés des verbes *zahara*[930] *et kashafa*[931].

On trouve la même chose dans le chapitre 286 des *futûhât* qui est en rapport avec la demeure de la sourate « *La preuve claire* », et où il est question de la lumière par laquelle s'accomplit la manifestation des choses et l'élucidation des réalités essentielles; il commence ainsi: « *De cette demeure je détermine une partie que j'appelle: l'extinction (fanâ') dans la contemplation (mushâhada)*[932]*...Sache que le dévoilement de cette demeure s'effectue grâce à Son nom: la Lumière* ». Ce chapitre s'ouvre par les vers poétiques suivants commençant par une allusion au début de la sourate, c'est-à-dire l'expression: « *Il n'est pas (lam yakun)...* » qui se rapporte à la station de l'extinction exprimée par le propos suivant: « *S'évanouit celui qui n'est pas et subsiste Celui qui ne cesse* [d'être] », laquelle renvoie au *hadîth* bien connu sur la perfection (*ihsân*): « *...que tu adores Allâh comme si tu Le voyais. Car si tu ne Le vois pas, Lui te voit* »[933]. Le *sheikh* dit:

> « *Le soleil de l'extinction apparaît dans le kâf de mon existenciation,*
> *Car il sait que c'est par la lumière qu'il m'a anéanti.*
> *Il a donné une indication et je ne l'ai pas comprise,*
> *Alors que dans ce signe, c'est moi qu'il a signifié.*
> *Je suis le wâw qu'aperçoit l'œil de la connaissance,*
> *Bien qu'il soit caché entre le kâf et le nûn.*
> *J'ai distingué dans la Table gardée des secrets couronnés*
> *Qu'al-Rahmân a rassemblé dans le nûn* »[934].

Dans la section 17 du chapitre 369 des *futûhât*, qui se rapporte à la sourate « *La preuve claire* », Ibn Arabi revient sur la question de cette lumière claire et manifeste en disant notamment: « *Certains des possesseurs de cette station spirituelle considèrent la manifestation universelle relativement au Principe divin, comme la Lune avec le Soleil selon la lumière qui apparaît dans la Lune...*»,...etc[935]. On connaît le récit d'Abraham expliquant à son peuple le coucher des lumières de l'étoile, du Soleil et de la Lune[936]. L'interpénétration (*takhallul*) de la lumière du Soleil et de l'astre lunaire, l'apparition de la Lune grâce au Soleil ou celle du Soleil par la Lune, constituent le sujet même de ce *façç* qui traite de la station de l'intimité (*khulla*), et de la manifestation (*zuhûr*) tant du Principe divin (*al-haqq*) dans la manifestation universelle (*khalq*), que de cette dernière par ce même Principe.

La correspondance de la sourate « *La preuve claire* » à Abraham est indiquée par son cinquième verset: « *Il ne leur a été ordonné que d'adorer Allâh en Lui vouant un culte dans la tradition, en tant que purs (hunafâ')...* ». Le terme *hanîf* revient neuf fois dans le Coran en tant que qualité d'Abraham, et une fois relativement à Muhammad. Et c'est sur Abraham que sont descendus les « *feuillets (çuhuf)* », tels

930 Racine verbale des mots *zâhir:* « *apparent, visible* » et *zuhûr:* « *manifestation* ».
931 Racine verbale signifiant: « *découvrir, mettre à nu* », d'où *kashf:* « *dévoilement* ».
932 *Cf.* le traité d'Ibn Arabi du même nom: *Le livre de l'extinction dans la contemplation (kitâb al-fanâ' fi al-mushâhada)*, trad. M. Vâlsan, *op. cit.*
933 Ou selon l'interprétation ésotérique: « *Car si tu n'es pas, tu Le vois, et Lui te voit* ».
934 Dans la formule du verbe existenciateur: *kun* (« *sois !* »), comme dans l'expression *lam yakun* (« *il n'est pas...* », ou: « *il n'y a pas...* »), la lettre centrale *wâw*, correspondant à l'être, est occultée et n'apparaît pas dans l'écriture arabe.
935 Ibn Arabi poursuit ainsi: « *Il n'y a pas dans la Lune de lumière qui lui soit propre: ni le Soleil, ni sa lumière, mais c'est pourtant ce que saisit la vision sensible. La lumière dans la Lune n'est autre que le Soleil. De même, la réalité (wujûd) des possibles n'est autre que celle du Principe divin, comme la forme dans le miroir. Le Soleil n'est pas dans la Lune, et cette lumière qui s'étend la nuit de la Lune vers la Terre, quand la lumière du Soleil est invisible, n'est rien d'autre que la lumière du Soleil attribuée à la Lune, de même qu'il est dit dans la parole d'Allâh: "C'est la parole d'un noble envoyé"* [Cor. LXIX, 40]... ».
936 *Cf.* Cor. VI, 76-79.

que ceux mentionnés dans les versets 3 et 4 de la sourate: « *Un envoyé de la part d'Allâh récite les feuillets purifiés. Dans lesquels sont des écrits droits* ».

Le propos du *sheikh*: « *...Cela inclut ce qui porte le blâme ou la louange, et il n'y a rien d'autre que ce qui est blâmé ou louangé* »[937] fait allusion aux deux groupes indiqués dans la sourate « *La preuve claire* », à savoir: « *les meilleures créatures (bariyya)* » et « *les pires créatures*»[938].

La fin de la sourate: « *...Allâh est satisfait d'eux et ils sont satisfaits de Lui...* » se réfère à cette interpénétration, à la fois active et passive, entre le Principe (*al-haqq*) et la manifestation (*al-khalq*), ainsi que le dit le *sheikh*: « *Tu es Sa nourriture par les déterminations (ahkâm)* [de l'être]*, et Il est ta nourriture par l'être (wujûd)* [effectif]. *Ce qui s'impose à Lui s'impose à toi. La réalité (al-amr) va de Lui à toi et de toi à Lui* »[939]. Il expose presque ouvertement le verset de la sourate: « *Allâh est satisfait d'eux et ils sont satisfaits de Lui* » en disant, dans le passage en vers qui suit: « *Il me louange et je Le louange* ».

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Le premier aspect du rapport entre ce *façç* et celui d'Idrîs, qui le précède, apparaît dans les deux Noms divins qui gouvernent les degrés correspondants, c'est-à-dire: « *Le Dernier* » et « *L'Apparent* ». Ils sont la plupart du temps énoncés ensemble, comme dans le verset coranique suivant: « *Il est Le Premier et Le Dernier, L'Apparent et Le Caché...* »[940], le nom « *L'Apparent* » venant après « *Le Dernier* », comme la lecture du *façç* d'Abraham, dédié au corps universel, vient après celle du *façç* d'Idrîs relatif à la Poussière primordiale. C'est pourquoi nous voyons le *sheikh* les relier en disant, dans la section 14 du chapitre 198 des *futûhât*[941]: « *Tout ce dont il est question ici...dépend du statut du Nom divin "Le Dernier, L'Apparent", qui est le verbe du souffle rahmânien...* ».

Le *sheikh* termine le *façç* par un paragraphe où il évoque les subsistances et la nourriture. Le Nom divin « *celui qui procure la subsistance* » régit la production du règne végétal au vingt-troisième degré de l'Etre correspondant au *façç* dédié à Luqmân. Nous verrons que la sourate de ce degré est « *La secousse* », qui dans l'ordre coranique normal, vient immédiatement après celle du présent chapitre: « *La preuve claire* ». Le *sheikh* éclaire ici de façon remarquable, en soulignant le lien étroit entre ces deux chapitres complémentaires, l'assimilation parfaite de la nourriture par le corps. Dans la mesure où la sagesse de Luqmân est caractérisée par le Nom divin « *Le Sage* », l'allusion au *façç* de Luqmân introduit à celui d'Isaac qui vient ensuite, et dont la sourate est « *Le figuier* », laquelle se termine par le verset: « *Allâh n'est-Il pas Le plus sage de tous les sages ?* ». Or le nom qui régit la production du degré de la Figure universelle est précisément: « *Le Sage* ».

SOURATE DU *FAÇÇ* D'ISAAC

Les rimes des premiers vers qui ouvrent ce *façç:* « *insân (homme), mizân (balance), rahmân, awzân (mesures), perfection (ihsân)* » renvoient au verset: « *Nous avons manifesté l'homme dans la constitution la plus parfaite* »[942], c'est-à-

937 *Cf.* trad. Gilis, p. 168.
938 *Cf.* Cor. XCVIII, 6 et 7.
939 *Cf.* trad. Gilis, p. 173.
940 Cor. LVII, 3.
941 Celle qui correspond au degré de la Poussière primordiale et au *façç* d'Idrîs.
942 Cor. XCV, 4.

dire que suivant le *hadîth*, *Allâh* a manifesté Adam selon la forme d'*al-rahmân*. Et ce verset appartient à la sourate « *Le figuier* » qui est celle du *façç* d'Isaac. Comme nous l'avons déjà expliqué, celui-ci est commandé par le Nom divin « *Le Sage* » qui régit la production de la Figure universelle, et qui est mentionné dans le dernier verset de la sourate « *Le figuier* »: « *Allâh n'est-il pas le plus Sage des sages* ». Le *sheikh* fait allusion à cette sagesse, de même qu'il se réfère à cette forme « *rahmânienne* », dans la section 20 du chapitre 369 qui se rattache à la sourate « *Le Figuier* », en disant: « *Cette voie positive*[943]*, qui requiert la sagesse, apparaît exclusivement dans l'espèce humaine parce que celle-ci est manifestée selon la forme* [divine] ».

Ce *façç* est en correspondance avec la Figure universelle (*shakl*). Or la plus parfaite d'entre elles est la forme de l'être humain manifesté « *...dans la constitution la plus parfaite* ». C'est pourquoi le *sheikh* parle dans le *façç* d'Isaac de la plus parfaite des formes, c'est-à-dire la forme de Muhammad, souverain du « *pays sûr (al-balad al-amîn)* »[944] dont le diable ne peut revêtir la forme, et aussi de la puissance conceptuelle (*al-quwwa al-muçawwira*) dévolue à l'initié[945] parce qu'il réalise le début de ce même verset: « *Nous avons façonné (khalaqnâ)...* »[946] par le secret de la réalisation de sa forme *rahmânienne*[947].

Dans le chapitre 289 des *futûhât*, dédié à la demeure de la sourate « *Le figuier* », Ibn Arabi traite de la question de la sagesse des dispositions du droit positif et du droit sacré. On y trouve de nombreux dérivés du terme *hukm* (« *statut, règlement, juridiction* ») qui s'expliquent par le rapport de la sourate avec le nom « *le sage (al-hakîm)* ». Il y est également fait mention d'Abû Yazîd al-Bistâmî, comme dans le *façç* d'Isaac, et le *sheikh* s'y étend longuement sur le thème de la forme circulaire qui évoque la rotondité de la montagne du « *mont Sinîn* »[948], ainsi que sur celui des formes imaginaires (*ashkâl al-khayâlât*) et de la forme résultant de la lumière de l'olivier [mentionnée dans le verset] « *Par le figuier et l'olivier* »[949].

Au septième verset de la sourate « *Le figuier* » intervient le mot *dîn*[950] dont un des sens est « *être soumis, assujetti par un lien* ». Le *dîn* prend dans le rêve la forme d'une ligature ou d'une corde; et la parole du *sheikh* dans ce *façç* au sujet de la science sous la forme du lait, est une allusion aux sciences de la nature primordiale (*fitra*) et de l'inspiration, identique à ce qu'il mentionne dans le chapitre 289 des *futûhât*, qui est celui de la sourate « *Le Figuier* », et dont le titre est: « *Demeure de la science intuitive (al-'ilm al-ummî) qu'aucune science ne précède* »[951].

---

[943] La « *voie positive (tarîqa wad'iyya)* » désigne l'ensemble des lois et des règles juridiques établies par l'usage et la tradition des juristes (*hukamâ'*), par opposition à celles issues de la Révélation coranique (*shar'*).

[944] Cor. XLV, 3.

[945] *Cf.* trad. Gilis, p. 193.

[946] *khalaqnâ*, du verbe *khalaqa* qui signifie: « *manifester, produire ou créer qch* » dans le sens de « *donner forme et mesure* ».

[947] *Cf. façç* du verbe d'Isaac (trad. Gilis p. 194): « *Lorsque le connaissant manifeste telle forme au moyen de son énergie spirituelle (himma) et qu'il possède* [« *la maîtrise de toutes les présences spirituelles (hadarât)* »], *cette forme qu'il a produite (khalq) se manifeste dans sa forme propre (çûra)*».

[948] Un des noms coraniques du mont Sinaï (*cf.* Cor. XLV, 2).

[949] Cor. XCV, 1.

[950] *Dîn:* « *voie traditionnelle, culte; soumission* », mais aussi: « *usage, manière d'agir; rétribution* »; à rapprocher de *dayn*, de la même racine: « *dette, créance* ».

[951] Le qualificatif *ummî*, rendu habituellement par « illettré », notamment dans l'expression *al-nabî al-ummî* (« *le prophète illettré* ») appliquée au prophète Muhammad, se rapporte à ici la connaissance immédiate et intuitive (*al-'ilm al-ummî*) caractéristique de l'état primordial (*fitra*) et de l'inspiration spirituelle (*ilhâm*), et qui est symbolisée par le lait, par opposition à la connaissance rationnelle exprimée dans le langage discursif. Le mot *ummî* dérive directement du nom *umm:* « *mère, matrice; source, fondation* », la pureté de l'état

Quant au rapport du verbe d'Isaac avec la sagesse « *véritable (haqqiyya)* » et la sourate « *le Figuier* », elle est illustrée par un passage du *diwân*[952] du *Sheikh* où il relie la science du Principe divin au figuier. Il dit, en précisant que c'est « *d'après l'esprit de la sourate "Le figuier"* »:

« *Je vois véritablement dans le figuier la science de la Réalité divine (al-haqq).*
Et ma science est qu'il est la Vérité limpide.
La science de l'Elu, le prophète illettré, procède de lui.
Grâce à lui, la certitude est venue dans le message.
Je confirme, par la réalisation que j'ai obtenue à son sujet,
Que ses caractéristiques se déploient dans les choses ».

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Elle est du même ordre que celle de la Figure universelle au Corps universel. Tout corps a une configuration extérieure. De même, il y a pour chaque communauté humaine une forme traditionnelle (*milla*), et une voie (*dîn*) correspondante dans laquelle prend forme sa doctrine (*'aqîda*). Cette voie traditionnelle est mentionnée dans les sourates des deux *façç*, c'est-à-dire « *Le figuier* » et « *La preuve claire* ». L'idée principale qui commande ces deux *façç* est celle de la voie traditionnelle chez les croyants (*al-mu'minîn*) et les gens du Livre, et les associateurs.

SOURATE DU *FAÇÇ* D'ISMAEL

La première figure (*shakl*) du premier corps de la première forme (*çûra*) qui se manifeste dans la Poussière primordiale est celle du Trône englobant et sphérique. C'est en lui qu'apparaissent les premiers effets de la Nature. Le Trône est comme l'aube (*fajr*)[953] des corps, sa configuration celle des formes extérieures, sa forme celle des formes essentielles (*çuwar*), et sa nature celle des caractères naturels. C'est pourquoi le *sheikh*, dans le chapitre 295 des *futûhât* dédié à la demeure de la sourate « *Le point du jour (al-fajr)* », parle en détail du Trône et de la lettre correspondant à son degré cosmologique, c'est-à-dire la lettre *qâf*.

La sourate de ce *façç* est: « *Le point du jour* », et au milieu du chapitre[954] qui est ordonné autour de cette idée d'agrément (*ridâ*), Ibn Arabi donne un commentaire de ses derniers versets: « *O toi l'âme apaisée, retourne agréable et agréée vers ton Seigneur; entre parmi Mes serviteurs dans Mon paradis* »[955].

Le nom « *Seigneur (rabb)* » revient huit fois dans cette sourate à l'exclusion de tout autre Nom divin, tandis que dans le *façç* d'Ismaël, où le *sheikh* mentionne

---

primordial étant comparable à celle du petit enfant dépendant de sa mère, comme l'exprime la parole de l'Evangile: « *En vérité je vous le dis: quiconque ne reçoit pas le royaume de Dieu en petit enfant, n'y entrera pas*» (*Evangile Selon St Marc*, X, 15), et dans la tradition indienne et védantique l'état de *bâla* (*litt.:* « *enfant* ») [*cf.* R. Guénon, *L'homme et son devenir...*, chap. XXIII].

[952] Recueil de poésies.

[953] Le nom *fajr* désigne « *l'aube, le point du jour* » [qui sépare l'obscurité et la lumière], mais comporte aussi l'idée de « *largesse, générosité* ». Le verbe *FaJaRa* a le sens premier de « *fendre, couper en deux, séparer* » et par extension: « *ouvrir* (un canal pour l'eau), *faire couler* (l'eau) ».

[954] *Cf.* trad. Gilis, pp. 209-212.

[955] Cor. XCIX, 27-30.

souvent le « *Seigneur agréant* » et le « *vassal agréé* », on trouve jusqu'à vingt-six fois des dérivés du nom « *Seigneur* ».

Si Ibn Arabi traite exclusivement de l'Agrément divin dans ce septième chapitre des *fuçûç*, c'est parce celui-ci correspond au septième degré de l'Etre, c'est-à-dire le Trône divin régi par le Nom :« *Celui qui englobe (al-muhît)* », et que Celui qui est assis sur le Trône n'est autre qu'*al-rahmân*. Cet enveloppement du Trône par la *rahma* indique que la fin dernière de toutes les créatures est l'Agrément divin. Le *sheikh* reprend souvent cette vérité, comme dans la deuxième section du chapitre 371 des *futûhât:* « *...Puis le verbe qui est unique dans le Trône se divise. Car dans le Trône, c'est une rahma unique vers laquelle tend toute chose. Ensuite elle se divise dans le Piédestal en compassion (rahma) et en colère (ghadab) mêlée de compassion...* ». Car l'impair (*witr*) unique revient au Trône et le pair (*shaf'*) au Piédestal. Et le *sheikh* parle dans ce *façç* de L'Un (*al-ahad*) et de l'Unique (*al-wâhid*) d'après le verset: « *Par le pair et l'impair !* »[956]. L'un est le dixième de la dizaine à laquelle il fait allusion dans les vers qui ouvrent la demeure de la sourate « *Le point du jour* » dans le chapitre 295 des *futûhât*, et qui comprennent une dizaine de distiques, dont voici les premiers:

« *Les rivières jaillissent à l'intérieur des pierres,*
Et pénètrent dans les profondeurs de ma terre, dans les trésors de mes mystères.
Un dixième de la science est visible.
J'en garde cachés les neuf-dixièmes. »

Il y a ici une allusion au deuxième verset de la sourate « *Le point du jour* »: « *Et par les dix nuits* ».

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

La triple relation entre les prophètes Abraham, Isaac et Ismaël correspond à celle qui relie les degrés des chapitres des *fuçûç* qui leur sont attribués: le Corps universel, la Figure universelle et le Trône divin, ainsi qu'à leurs sourates: « *La Preuve claire* », « *Le Figuier* » et « *Le point du jour* ». C'est pourquoi on trouve mentionné dans le *façç* d'Ismaël un verset de la sourate du *façç* d'Abraham: « *...Allâh est satisfait d'eux et ils sont satisfaits de Lui. Il en est ainsi pour celui qui craint son Seigneur* »[957]. Ce contentement (*ridâ*)[958] est celui par lequel se termine la sourate « *Le point du jour* »: « *O toi l'âme apaisée, retourne agréable et agréée vers ton Seigneur; entre parmi Mes serviteurs dans Mon paradis* ». Et ces « *serviteurs ('ibâd)* » sont ceux qui sont qualifiés ainsi dans la sourate « *Le figuier* »: « *...excepté ceux qui possèdent la conviction spirituelle et qui accomplissent les œuvres droites. Il y a pour eux une récompense sans restriction* »[959].

Ibn Arabi termine le chapitre par l'évocation de la promesse (*wa'd*) et de la menace (*wa'îd*), en guise d'introduction au *façç* suivant de Jacob auquel correspond le degré du Piédestal divin, lieu des « *deux pieds (qadamayn)* » qui les représente. La rétribution (*'âqiba*) est l'accomplissement de la promesse, particulièrement dans le cas de la précellence de la compassion sur la colère divines, comme il ressort du verset final de la sourate du chapitre de Jacob: « *Et Il ne s'inquiète pas de leur rétribution* »[960].

[956] Cor. XCIX, 3.
[957] Cor. XCVIII, 8.
[958] Les mots arabes rendus ici par: « *Contentement, satisfaction, agrément* » sont tous dérivés du même nom-racine *ridâ*.
[959] Cor. XCV, 6.
[960] Cor. XCI, 15.

SOURATE DU *FAÇÇ* DE JACOB

La sourate de ce *façç* est « *Le Soleil* » et c'est le Nom divin « *Le Reconnaissant* » qui régit le degré de l'Etre correspondant et la production du Piédestal divin, lieu des « *deux Pieds* » et du dédoublement du Commandement unique qui caractérise d'autre part le Trône divin.

Les expressions de la dualité sont nombreuses dans ce chapitre des *fuçûç*, et c'est par l'une d'elles: « *La voie traditionnelle (dîn) est de deux sortes (al-dîn dînân)* »[961] que le *sheikh* le commence. Il en est de même de la sourate « *Le Soleil* » dont les premiers versets contiennent une énumération de dualités telles que: « le Soleil et la Lune », « le jour et la nuit », « le ciel et la terre », « le vice de l'âme et sa vertu », « [son] succès et [son] échec », « [celui qui la] purifie et [celui qui] l'obscurcit »[962].

Dans le chapitre 293 des *futûhât*, dédié à la demeure de la sourate « *Le Soleil* », le *sheikh* décrit les dualités qui s'y manifestent. Cependant qu'il voit à travers ce qu'il écrit l'Envoyé d'*Allâh* vêtu de sandales et de gants, en guise de confirmation de la parité (*izdiwâjiyya*) accomplie, il ouvre ce chapitre par l'exposition de la parité du seigneur et du vassal et du lien qui les unit, et par une longue poésie (*qaçîda*) comprenant 56 vers, soit 2 x 28. Ce nombre 56 est le double de 28 qui est le nombre des demeures [c'est-à-dire les mansions lunaires] de la sphère céleste en correspondance avec ce huitième degré, puisque cette sphère des demeures, ou des étoiles fixes, est le support de manifestation sensible et extérieur du Piédestal divin, tandis que la sphère des tours zodiacales est en rapport avec le Trône. C'est pourquoi le *sheikh* dit à cet endroit que l'une des sciences de cette demeure est: « *la science de la manifestation divine (tajallî) dans la multitude des étoiles, et dans chacune d'elles simultanément par une vision unique* », faisant allusion au deuxième, ainsi qu'aux quatrième et sixième versets de la sourate: «*...Par la Lune quand elle le suit...Par la nuit quand elle le recouvre...Par le ciel comme Il l'a érigé* ».

Il mentionne d'abord les sciences de cette sourate en disant: « *Cette demeure contient la manifestation théophanique (tajallî) entre deux dévoilements et celle du dévoilement entre deux voiles. Aucune autre demeure ne contient cette sorte de manifestation,...etc* », ce qui concerne la dualité du Piédestal. Le *sheikh* fait ici allusion aux quatre premiers versets de la sourate, et il ajoute: « *Sache, mon frère, que la nuit où j'écrivais la suite de cette demeure, j'ai vu, par les grâces spirituelles qu'elle contient, l'Envoyé d'Allâh couché sur le dos qui disait: "Il convient que le serviteur d'Allâh voit l'Immensité ('azama) divine en toute chose, jusque dans le lavement des pantoufles lors de l'ablution rituelle et le port des gants". Je vis alors qu'il portait une paire de sandales neuves de couleur noire et des gants aux mains,...etc.* ».

Au long paragraphe de ce même chapitre 293 que le *sheikh* consacre à la Nature, ses éléments et leurs effets, correspond un développement sur le même sujet[963] dans le *façç* de Jacob. L'ensemble renvoie aux premiers versets de la sourate « *Le Soleil* » qui contiennent la mention de la nature de l'univers (*al-kawn*) sous le rapport du temps et du lieu, et celle de la nature de l'âme sous le rapport de sa constitution (*taswiyya*), du vice et de la vertu (*taqwâ*), de la purification et de l'obscurcissement. Il termine ce chapitre des *futûhât* en disant au sujet de cette demeure qu'elle « *contient la science des récompenses finales ('awâqib) et des fins (ma'âl) de chaque monde* », ce qui est une allusion au verset final de la sourate « *Le*

[961] *Cf.* trad. Gilis, p.223.
[962] *Cf.* respectivement Cor. XCI, 1 et 2, 3 et 4, 5 et 6, 8, 9 et 10.
[963] *Cf.* trad. Gilis, p. 231.

Soleil »: « *Et Il ne craint pas leur rétribution ('uqbâ)* »[964], qui correspond parfaitement au nom de Jacob[965], maître du présent *façç*, et aussi au Nom divin « *Le Reconnaissant* » qui le régit et dont la signification est: « *Celui vers qui retournent toutes les louanges* ».

Jacob appartenait à la catégorie initiatique des gens des souffles spirituels doués d'odorat, comme le montre les passages coraniques suivants: « ...*Certes, je sens l'odeur de Joseph...* »[966] et « « ...*Ne désespérez pas de la Grâce divine...* »[967]. Et le souffle (*nafas*) se rapporte directement à l'aurore (*çubh*) solaire, suivant le Coran[968]: « *Et par l'aurore quand elle s'exhale* »[969].

Il est question dans la sourate du châtiment (*'iqâb*) des Thamûd, auquel renvoie le propos suivant du *sheikh*: «...*ce qui succède (ya'qubu) à un état quelconque est appelé pour cette raison rétribution* [ou châtiment: *uqûba, 'iqâb*][970] ... ». Il se réfère encore au comportement des Thamûd envers leur envoyé Çâlih, le frère de Hûd selon la filiation arabe, en disant: « *L'envoyé est un messager, c'est pourquoi il a dit:"Hûd et ses sœurs m'ont blanchi les cheveux"* »[971]. Et la façon dont il fait ici allusion à la filiation arabe commune au prophète Muhammad, à Hûd et à Çâlih est remarquable. Ce blanchissement des cheveux, comme la cécité de Jacob, est une affection naturelle. C'est pourquoi le *sheikh* parle à la fin de ce *façç* du médecin au service de la nature et de l'envoyé au service de l'Ordre divin.

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Dans ce *façç*, le *sheikh* revient sur la notion d'« *agrément (ridâ)* » qui caractérise le chapitre précédent comme il l'a indiqué dans le *façç* d'Abraham, en disant: « ...*Par conséquent, la voie traditionnelle (al-dîn) est rétribution, c'est-à-dire compensation (mu'âwada), qu'elle soit agréable ou non; c'est relativement à son aspect "agréable" qu'Allâh dit dans le Coran: "Allâh est satisfait d'eux et ils sont satisfaits de Lui"* »[972]. Il fait allusion dans cette phrase au lien de parenté entre les trois prophètes: car Ismaël est l'oncle de Jacob et le fils d'Abraham, ainsi qu'à celui qui unit les trois degrés de l' Etre correspondants: le Corps universel, le Trône et le

964 Cor. XCI, 15.
965 Le nom arabe du prophète Jacob est *ya'qûb*, mot dérivé, comme *'âqiba* (pl. *'awâqib*): « *conséquence, résultat* » et *'uqbâ:* « *rétribution, récompense* », de la racine verbale *'aQaBa:* « *venir à la suite, succéder; atteindre* ». D'ailleurs Jacob-Israël, l'ancêtre des juifs (appelés dans le Coran: « *fils d'Israël* »), est de fait *celui qui succède* à Isaac, l'un des fils d'Abraham.
966 Cor. XII, 94.
967 Cor. XII, 87.
968 Cor. LXXXI, 18.
969 Voir ce que dit le *sheikh* au sujet des qualités des « *initiés aux souffles et aux limbes (rijâl al-anfâs wa al-a'râf)* » dans les chapitres 15, 34 et 35 des *futûhât*. [note de l'auteur]
Les souffles sont les effluves de l'Expir *rahmânien*, c'est-à-dire les êtres manifestés, représentés par les « *odeurs (al-rawâ'ih))* ». Les « *initiés aux souffles* » sont les « *gens des odeurs et de la distinction (tamyîz)* » par laquelle les êtres se différencient les uns des autres. La connaissance des souffles et des odeurs se rapporte au nom divin *al-rahmân*, car c'est de sa puissance qu'ils sont exhalés. Et « *les initiés (rijâl Allâh) dans cette voie spirituelle sont appelés: "monde des souffles ('âlam al-anfâs)"...* » (*cf. fut.* chap. 73). De même les « *initiés aux limbes* » participent de cette science axiale et centrale de l'« *assise du Trône* » où siège *al-rahmân*, car les limbes (*al-a'râf*) sont aussi un lieu intermédiaire (*barzakh*) et une limite (*hadd*), représenté par un mur qui « *sépare le paradis et le feu infernal* » et « *le domaine de la félicité de celui du tourment* », de sorte que son côté intérieur et principiel est générosité et compassion (*rahma*) tandis que son côté extérieur est le monde du devenir où règne la loi de rétribution symbolisée par la « *vengeance* » [ou: « *l'hostilité* » (*naqma*)]).
970 *Cf.* trad. Gilis, p. 229.
971 *ibidem*, p. 233.
972 *Cf.* trad. Gilis, p. 227.

Piédestal et leurs sourates: la marche ascendante du soleil: « *Il n'y a pas...* »[973] dans la sourate « *La preuve claire* » relativement à Abraham, celle du « *Point du jour (al-fajr)*» relativement à Ismaël fils d'Abraham, et celle du « *Soleil* » commençant par: « *Par le soleil et son aurore* » relativement à Jacob. Tandis que Joseph, fils de Jacob, a vu en rêve son père sous la forme du soleil, sa mère sous celle de la lune, et ses frères sous celle des étoiles. Le *façç* suivant est celui de Joseph auquel correspond la sourate « *La purification* » commençant par: « *Dis: Lui Allâh est unique (ahad)* ». Le *sheikh* y fait allusion à la fin du *façç* de Jacob en mentionnant les mots « *quelqu'un (ahad)* » et « *quelques-uns (âhâd)* »[974].

SOURATE DU *FAÇÇ* DE JOSEPH

C'est celle que commente le *sheikh* à la fin de ce *façç*, c'est-à-dire la sourate « *La purification de la foi (al-ikhlâç)* », comme on l'a expliqué précédemment. On l'appelle sourate de la Beauté [divine] (*al-jamâl*), en correspondance avec Joseph dont *Allâh* dit dans la sourate qui porte son nom qu'il est « *parmi Nos serviteurs purifiés* »[975].

Le mot « *lumière (al-nûr)* » auquel se rapporte cette sagesse est aussi en correspondance avec cette sourate. L'idée de lumière n'est pas tirée de son verset initial: « *Dis: Lui Allâh est unique* »[976], car celui-ci exprime l'indépendance de l'Essence divine à l'égard de l'altérité, du fait de son Unicité principielle, selon cette autre parole coranique: « *Les regards ne le saisissent pas* »[977], mais du verset suivant de cette sourate *al-ikhlâç*: « *Allâh est le fondement universel (al-çamad)* », qui exprime la dépendance de toute chose envers le Principe divin, comme la faculté de vision dépend de la lumière[978].

Comme la sourate *al-ikhlâç* échappe à l'emprise de toute forme de similitude (*tashbîh*)[979], elle est en parfaite correspondance avec la lettre de ce *façç*, c'est-à-dire la lettre *jîm*, qui n'est pas soumise à l'emprise qui saisit les autres lettres, comme nous l'avons expliqué précédemment[980].

On peut remarquer que le *sheikh* traite, à la fin du *façç* de Aaron, de questions qui se rapportent à la sourate *al-ikhlâç*, telles que l'attestation de l'unité principielle, la conception (*takhayyul*) de l'adoré par l'adorateur[981], et la mention de la « *divinité sur laquelle on s'appuie et que l'on connaît de manière globale mais qui n'est pas vue directement* »[982]. Quel est donc le rapport entre le *façç* de Aaron et celui de Joseph qui paraissent tous deux être associés à la sourate *al-ikhlâç* ?

La réponse à cette question comprend plusieurs aspects:

973 *Cf.* Cor. XCVIII, 1.
974 *Cf.* trad. Gilis, p. 233: « *personne ne peut avoir la connaissance (wa lâ ya'rifu ahad)...* »; « *Cette faculté n'existe que chez de rares personnes (wa hadhâ qad yakûnu li-âhâd al-nâs)* ».
975 Cor. XII, 24.
976 Cor. CXII, 1.
977 Cor. VI, 103
978 *Cf.* l'explication détaillée de ces notions à la fin du chapitre du verbe d'Aaron (2e partie, chap. 24). [note de l'auteur]
979 Car elle énonce par excellence l'incomparabilité du Principe suprême à l'égard de toute manifestation, les êtres conditionnés étant de leur côté soumis à la similitude et à la comparaison, par les rapports qui les lient les uns aux autres.
980 *Cf.* 2e partie, chapitre du verbe de Joseph.
981 *Cf.* trad. Gilis, p. 620.
982 *ibidem*, p. 622.

- premièrement: la sourate du *façç* de Aaron est celle des « *Infidèles* »[983] qui possède un rapport spécial et bien connu avec la sourate *al-ikhlâç*, au point que le prophète Muhammad les récitait souvent ensemble pendant la *çalât* de l'aube et celle de la demande de conseil (*istikhâra*), et en d'autres occasions. Car il y a dans la sourate « *Les infidèles* » affranchissement de l'adoration de divinités multiples et dans celle de l'*ikhlâç* affirmation de la divinité seule et unique, en tant que Soutien universel objet d'adoration. Les deux sourates se complètent dans la mesure où se trouve dans la première la négation de l'associationnisme et dans l'autre l'affirmation de l'Unicité principielle et divine (*tawhîd*), l'ensemble des deux étant ainsi analogue à la formule pure: *lâ ilâha illâ Allâh* (« *pas de divinité excepté Allâh* »), dont la première moitié se rapporte à la sourate « *Les infidèles* » et la deuxième à la sourate *al-ikhlâç*. Et ceci concorde avec le fait que la sourate « *Les infidèles* » se compose de 99 lettres, ce nombre étant celui de la valeur numérique de l'expression: *lâ ilâha illâ* ..., tandis que le nombre de lettres de la sourate *al-ikhlâç*, en comprenant la *basmala*, est de 66, qui est le nombre du nom *Allâh*, de sorte que la somme des lettres de la *basmala* et de celles des deux sourates équivaut au nombre de la formule *lâ ilâha illâ Allâh*[984].
- deuxièmement: Le *façç* de Joseph est en correspondance avec la sphère sans étoiles qui est associée à la perplexité (*hayra*), tandis que celui d'Aaron est en rapport avec le degré du règne animal qui possède une disposition naturelle à la perplexité. Il dit encore dans le chapitre 357 des *futûhât:* « *Le caractère propre de la sourate "Les fourmis", c'est que les animaux portent le nom de " bêtes (bahâ'im) " parce que leur nature échappe à notre intelligence, et cette obscurité (inbihâm)*[985] *provient seulement de notre perplexité* ».

Et c'est à cause du rapport de la « perplexité » animale avec la transcendance (*tanzîh*) de la sphère sans étoiles, que le *sheikh* parle de la réalisation effective de sa nature animale par l'initié (*'ârif*), à la fin du *façç* d'Elie qui est commandé par les idées de transcendance, d'immanence des conceptions mentales (*awhâm*) et de perplexité des réflexions (*afkâr*)...

- troisièmement: Aaron est le pôle du cinquième ciel, rattaché à la Majesté divine, à la force contraignante (*qahr*), et au jour du mardi, tandis que Joseph est le pôle du troisième ciel, relatif à la beauté, à l'harmonie, et au jour du vendredi. La Majesté et la Beauté divines sont en parfaite correspondance avec les deux sourates « *Les infidèles* » et *al-ikhlâç*. Et suivant un enseignement bien connu en astrologie, l'influence spirituelle (*rawhâniyya*) de la planète Vénus régit à la fois le jour du vendredi et la nuit du mardi, comme l'indique de son côté Ibn Arabi dans son ouvrage « *Les jours de l'œuvre (ayyâm al-sha'n)* »: « *Qu'Allâh répande Sa grâce sur celui dont le jour connu et attesté pour avoir sa préférence est le mardi, et dont le jour qui lui est spécialement rattaché est le vendredi* ». Quant à la nuit du vendredi et au jour du lundi, ils sont régis par l'influence spirituelle de la lune.

Joseph possède une relation spéciale avec le chiffre trois et la maîtrise de l'influence spirituelle de la planète Vénus, située au troisième ciel qui correspond à l'aspect diurne de la beauté du jour du vendredi, tandis que la nuit de l'harmonie est celle du mardi. Le vendredi est le sixième jour et le chiffre six est le double de trois. D'autre part, le chiffre six nous renvoie aux six mois mentionnés au début du *façç* de Joseph[986], tandis que le mardi est le troisième jour de la semaine, et la sourate *al-ikhlâç* la troisième sourate. De plus, la sphère sans étoiles est la troisième des sphères célestes (la première étant le Trône divin et la seconde le Piédestal) et le neuvième degré de la manifestation du souffle *rahmânien* auquel correspond le neuvième *façç*. Et neuf est le cube de trois.

---

[983] Cor. CIX.
[984] Soit: *lâ ilâha illâ* (=99) + *Allâh* (= 66) = 165.
[985] Le mot *inbihâm* qui signifie: « *ce qui est obscur, difficile à comprendre* » est de la même racine que le nom collectif *bahâ'im* qui désigne les « *bêtes, les animaux, le bétail* ».
[986] *Cf.* trad. Gilis, p. 243.

L'envoyé d'*Allâh* a rapporté que Joseph avait trois nobles pères. Il dit ainsi dans un *hadîth* authentique: « *Connaissez-vous le noble personnage (al-karîm) qui est fils du noble personnage, lui-même fils du noble personnage à son tour fils du noble personnage ?* ». Ce qui veut dire que Joseph est le fils de Jacob qui est le fils d'Isaac, lui-même fils d'Abraham. Si nous mentionnons cette tradition, c'est parce que c'est à la suite de la question posée par les infidèles au prophète Muhammad: « *Dis-nous le lignage (nasab) de ton Seigneur* » que la sourate de ce *façç* de Joseph, c'est-à-dire *al-ikhlâç*, a été révélée. C'est pourquoi le *sheikh* commence la troisième section du chapitre 369 des *futûhât*, qui est spécialement dédiée à cette sourate, en disant qu'elle dépend « *de la troisième demeure qui contient la science de l'ordre* [c'est-à-dire le premier mot de cette sourate: « *Dis !(qul)* »] *en réponse à la question...* »; et il dit encore à la fin du chapitre de la demeure de la sourate *al-ikhlâç*, c'est-à-dire le chapitre 273 des *futûhât:* « *...parmi les sciences de cette demeure est celle du lignage divin (al-nasab al-ilâhî)...* ».

On trouve une autre allusion au début de cette sourate *al-ikhlâç:* « *Dis: Lui (qul huwa)...* » dans cette parole du *sheikh* à la fin du *façç* de Joseph: « *Il est notre Soi (huwiyyatuna)* ». Nous pouvons relever d'autres indications, confirmant le rapport de cette sourate avec le prophète Joseph et la sphère sans étoiles, dans les passages en vers composés par le *sheikh* au chapitre 272 des *futûhât*, qui constitue la demeure de la sourate *al-ikhlâç* et dans lequel il traite de la transcendance du *tawhîd*, comme dans ceux du chapitre 372, dédié à la sourate « *Joseph* » où il est question de la perplexité et de la rotation de la sphère céleste.

C'est encore à cause du rapport de Joseph avec la purification de la foi (*ikhlâç*) liée à la transcendance divine que le *sheikh*, dans son *Livre des interprétations* (*kitâb al-tarâjim*), donne comme titre au chapitre dédié à la sourate de Joseph: « *Interprétation du retrait (salb) et de la transcendance* ».

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

La relation entre les *façç* de Joseph et de Jacob comprend plusieurs aspects. Joseph est le fils de Jacob, et le Nom divin « *L'Indépendant (al-ghanî)* » est « fils » du nom « *Le Reconnaissant (al-shakûr)* », suivant la parole coranique: « *Si vous êtes reconnaissants, je vous donnerai davantage* »[987]. De même, le degré de la sphère des tours zodiacales (ou sphère sans étoiles) est « fils » du Piédestal, et le *sheikh* a expliqué le rapport entre ces deux degrés dans la section 19 du chapitre 198 des *futûhât*.

Quant à l'indication donnée par le *sheikh* pour introduire la sourate du *façç* suivant, celui de Hûd, elle apparaît dans la dernière phrase de celui de Joseph: « *Nous avons aplani pour toi le chemin, vois donc !* »[988] qui fait allusion à la voie droite (*al-çirât al-mustaqîm*), laquelle est mentionnée par le *sheikh* en ouverture du *façç* de Hûd. Et l'expression: « *Vois donc ! (unzur)* » renvoie au début de la sourate du *façç* de Hûd, comme nous allons le voir, c'est-à-dire:« *Ne vois-tu pas comment...* » qui commence la sourate « *L'éléphant* »[989].

---

[987] Cor. XIV, 7.
[988] *Cf.* trad. Gilis, p. 254.
[989] Cor. CV.

SOURATE DU *FAÇÇ* DE HÛD

C'est la sourate « *L'éléphant* ». Le *sheikh* commence ce chapitre en mentionnant l'animal terrestre (*dâbba*), comme l'éléphant que son Seigneur « *saisit par le toupet* »[990] pour l'empêcher de se diriger vers la Ka'ba, et les « *oiseaux en bandes dispersées* » qui lançaient aux gens de l'éléphant « *des briques de glaise* » de sorte à les rendre « *comme de la paille mangée* »[991] par les bêtes. Le nom du « *Seigneur* » qui saisit le toupet est le seul à apparaître dans la sourate « *L'éléphant* ».

Le *façç* contient plusieurs allusions aux mots de cette sourate. Ainsi, l'expression: « *N'as tu pas vu les 'Ad, le peuple de Hûd, comment...* »[992] renvoie à son premier verset: « *N'as-tu pas vu comment...* », comme son propos au sujet des «*sciences initiatiques* » se rapporte également au début de la sourate: « *N'as-tu pas vu comment (kayfa) a agi ton Seigneur...* ». C'est pour cela que le *sheikh* dit dans la dixième section du chapitre 369 des *futûhât* qui correspond à la sourate « *L'éléphant* »: « *Ceci est la section des saveurs spirituelles (adhwâq) qui est la science des modalités (kayfiyyât)*[993] *dont seuls ses détenteurs peuvent parler* ».

Ses remarques au sujet de l'égarement et de la perplexité, telles que: « *"...ni les égarés". Car l'égarement est accidentel...* »[994], et « *...et si tu veux, tu diras qu'il y a ici de la perplexité.* »[995], se rapportent au deuxième verset de la sourate: « *N'a-t-Il pas écarté leur ruse ?* »[996]. Et son propos sur le lignage divin[997], qui renvoie à la relation du vassal (*marbûb*) à son seigneur (*rabb*), lequel est mentionné (sous la forme *rabbuka:* « *ton seigneur* ») dans le verset initial, est confirmé dans un paragraphe du chapitre 559 des *futûhât* correspondant à cette sourate « *L'éléphant* » dont la demeure est le chapitre 297. Ce paragraphe s'intitule: « *La méditation pour les gens doués de vision* », où Ibn Arabi dit: « *Il n'y a entre lui et son seigneur que le lignage universel (al-nasab al-'âmm) que l'on trouve chez les gens de l'élite, et c'est la crainte pieuse (taqwâ);* cette idée est reprise dans le *façç:* «*...le lignage divin (al-nasab al-ilâhî) convient au monde et* [les êtres manifestés] *dérivent du Principe divin...Où sont ceux qui possèdent la crainte pieuse (al-muttaqûn) ?* »[998]. De même, ce qu'il dit au sujet de la ruine des criminels (*al-mujrimîn*) et du peuple de Hûd, et des souffrances endurées, correspond à la fin de la sourate: « *Qui leur lançaient des briques de glaise. De sorte qu'ils furent pareils à de la paille mangée* »[999].

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Les deux *façç* de Hûd et de Joseph sont reliés par la question du lignage divin. Le *sheikh* dit dans le *façç* de Joseph, au sujet de la sourate *al-ikhlâç:* « *Le Vrai principiel (al-haqq) n'a pas d'autre lignage que cette sourate al-ikhlâç, et c'est pour*

990 Cor. XI, 56 ; *cf.* trad. Gilis, p. 265.
991 *ibidem*, 4-5.
992 *Cf.* trad. Gilis, p. 270.
993 Les mots *kayf* (« *comment* ») et *kayfiyyât* (« *modalités* ») sont de la même racine.
994 *Cf.* trad. Gilis, p. 265.
995 *ibidem*, p. 277.
996 Ici encore, les mots *dalâl* (« *égarement* ») et *tadlîl* (pour: « *N'a-t-Il pas écarté* ») sont de la même racine.
997 *Cf.* trad. Gilis, p. 276.
998 *ibidem*.
999 Cor. CV, 4-5.

cela qu'elle a été révélée »[1000], faisant par là allusion aux circonstances de la révélation de cette sourate, c'est-à-dire en réponse à la question posée par les juifs à l'envoyé d'*Allâh:* « *Dis-nous le lignage de ton Seigneur* ».

Et au milieu du même chapitre, il renvoie encore à la sourate « *L'éléphant* » en citant le verset coranique: « *N'as-tu pas vu ton Seigneur, comment Il a étendu l'ombre...* »[1001] qui est en étroite relation avec la saveur spirituelle du verset initial de cette même sourate: « *N'as-tu pas vu comment a agi ton Seigneur...* », dans la mesure où cette saveur indique une modalité (*kayfiyya*). Il est question de celle-ci dans les vers qui ouvrent la demeure de la sourate « *L'éléphant* », le chapitre 279 des *futûhât*. Les considérations du *sheikh* sur la perplexité dans le *façç* de Joseph sont conformes à celles que l'on trouve dans ce chapitre des *futûhât* dédié à la sourate « *L'éléphant* ».

En ce qui concerne la relation de ce chapitre avec le suivant, le *façç* de Çâlih, il faut comprendre que de même que Hûd et Çâlih sont frères par la descendance arabe, les sourates qui correspondent aux deux *façç* qui leur sont dédiés sont adjacentes dans le Coran; ce sont la sourate « *L'éléphant* » et celle des *quraysh*[1002]. Dans ces deux sourates, il est question de la sollicitude du Seigneur et de la préservation qu'Il assure à l'égard de Sa Maison sacrée (*al-bayt al-harâm*) et des habitants de Son « *pays sûr (al-balad al-amîn).*

C'est pourquoi le *sheikh* termine le *façç* de Hûd en parlant de la Mosquée sacrée, en guise d'introduction à la sourate des *quraysh* qui correspond au *façç* de Çâlih et dans laquelle est citée cette Mosquée: « *Qu'ils adorent le Seigneur de cette Maison !* »[1003]. Tandis qu'il commence le *façç* de Çâlih en mentionnant les montures (*al-rakâ'ib*), c'est-à-dire les chameaux que montent les arabes et qui font partie des animaux dont il est question dans la citation coranique au début du *façç* de Hûd: « *Il n'y a pas d'être animé qu'Il ne tienne par le toupet* ».

On notera une subtilité numérique étonnante: on a remarqué précédemment[1004] que la valeur numérique du mot *ahadiyya*, qui caractérise la sagesse de ce *façç* de Hûd, est: 28. Et cela s'accorde subtilement avec le fait que la somme des valeurs numériques des lettres de la sourate « *L'éléphant* » est, selon le petit comput occidental, le nombre 406 qui est la somme des 28 premiers nombres correspondant à ce chapitre du verbe de Hûd, rattaché au degré de la sphère des 28 demeures, lequel est encore le dixième degré de L'Etre dans l'ordre descendant, depuis celui du Calame suprême. Or, 2 + 8 = 10, la dizaine parfaite.

Conjointement, la somme des valeurs numériques des lettres de la sourate « *L'éléphant* », en comprenant la *basmala* et selon le comput *nafassî*[1005], est: 1572[1006].

1000 *Cf.* trad. Gilis, p. 253.
1001 Cor. XXV, 45.
1002 Cor. CVI.
1003 *ibidem*, verset 3.
1004 *Cf. supra*, 2e partie, chapitre du verbe de Hûd.
1005 Selon lequel on donne à chaque lettre la valeur numérique correspondant à son rang dans l'émission par l'appareil phonatoire; par ex.: *hamza* = 1, *nûn* = 14, *wâw* = 28) [note de l'auteur]. Sur ce comput *nafassî*, *cf. supra*, 1ere partie, V.
1006 Voir l'explication du calcul et les indications sur les nombres 406 et 1572 dans la 4e et dernière partie de cet ouvrage. [note de l'auteur]

SOURATE DU *FAÇÇ* DE ÇÂLIH

C'est la sourate « *les Quraysh* »[1007]. Le seul Nom divin apparaissant dans cette sourate est:« *Le Seigneur* » qui pourvoit au degré du septième ciel, celui rattaché à ce *façç*, comme on l'a expliqué plus haut. La « *maison habitée* » qui se trouve dans ce ciel correspond à la Ka'ba, la maison du Seigneur située dans la « *mère des cités* » au pays des Quraysh. Les gens de ce pays sont ceux des « *montures* », c'est-à-dire les chameaux, mentionnés dans le vers initial du *façç* de Çâlih.

Le *sheikh* confirme dans ce chapitre le degré de la triade, de la composition et de l'union[1008], en correspondance avec « *l'amitié, la compagnie (ulfa)* » impliquée dans le « *pacte (îlâf) des quraysh* »[1009], car *qarsh*[1010], dans la langue arabe, c'est « *l'union, le rassemblement* ».

C'est pour cela que le *sheikh*, dans la dixième section du chapitre 369 des *futûhât*, spécialement dédiée à la sourate des Quraysh, commence en disant: « *Allâh dit: "Les jambes sont entrelacées"*[1011]*, c'est un entrelacement qui ne se dénoue jamais*»..., où il faut comprendre l'entrelacement de la jambe de la lettre *lâm* avec celle de l'*alif* dans le *lâm-alif*[1012] du mot *îlâf* de la sourate, ou l'enlacement des prémisses [dans le raisonnement], ou encore celui des époux dans l'union conjugale afin de produire le résultat [ou la conclusion].

Et c'est de la même façon qu'il ouvre le chapitre 278 des *futûhât*, consacré à la demeure de la sourate des Quraysh, en disant: « *deux ne s'unissent (yata'allafu) que par la correspondance existant entre eux. La demeure de la familiarité (ulfa) est la relation unissant le Principe (al-haqq) et la manifestation (al-khalq), c'est la forme selon laquelle l'être humain a été manifesté* ». C'est ainsi que la lettre *lâm-alif* est un symbole de l'Homme Universel en tant qu'il unit l'*alif* principiel et le *lâm* de la manifestation...

Le *sheikh* fait aussi allusion à cette union, le *qarsh*, ou encore le « *lien intime (i'tilâf)* », dans un paragraphe du chapitre 559 des *futûhât*, qui renvoie au chapitre 278, celui de la sourate des Quraysh, et s'intitule: « *L'union intime (ta'alluf) qui procède du libre gouvernement (taçarruf)* ». Il dit à ce endroit: « *Il n'y a que ce que tu as entendu. Ne sois pas trompé par le fait que tu as rassemblé (jami'ta)...* », et il ouvre ce même chapitre 278 en parlant de cette familiarité (*ulfa*):

> « *N'entre dans la demeure de la familiarité*
> *Que celui qui est existencié selon Sa forme (çûra)*
> *Tu Le vois vraiment quand tu L'observes*
> *Descendant en lui selon son rang (sûra)*[1013] »

[1007] Cor. CVI.
[1008] *Cf.* trad. Gilis, p. 296-298, sur la triade et son application dans la conduite du raisonnement syllogistique en trois parties.
[1009] Cor. CVI, 1.
[1010] *qarsh:* nom d'action du verbe *QaRaSHa:* « *réunir; acquérir...* », d'ou dérive le nom de tribu des *quraysh*, dominante à La Mecque à l'époque du prophète Muhammad, et à laquelle il appartient lui-même.
[1011] Cor. LXXV, 29.
[1012] Forme particulière de l'écriture arabe qui unit les lettres *alif* et *lâm* :
[1013] Le mot *sûra*, qui signifie « *rang, dignité* », désigne aussi un chapitre du Coran (sourate).

Le *sheikh* conclut ce chapitre par sa formule: « *La connaissance vient à la suite de son objet* », en guise d'introduction au *façç* de Shu'ayb qui vient ensuite, et qui est précisément régi par le Nom divin « *Le savant* » d'après un verset de la sourate « *La rivalité* »: « *Mais non, vous saurez. Certes non, vous saurez. Non, si vous saviez avec certitude* »[1014].

Le mot « *certitude (yaqîn)* » est employé deux fois dans la sourate « *La rivalité* » dans les expressions: « *science de la certitude ('ilm al-yaqîn)* » et « *essence de la certitude ('ayn al-yaqîn)* ». Et c'est à cette certitude que se réfère le *sheikh* à la fin du chapitre de Çâlih en disant: « *Celui qui comprend cette sagesse et la clarifie en lui-même...* »[1015], relativement à la « *science de la certitude* », puis: « *...et en fait son objet de contemplation* », en rapport avec « *l'essence de la certitude* ».

D'autre part, la « *multiplication* [ou la « *rivalité* »] *(takâthur)* » relative au *façç* de Shu'ayb dérive du principe de la multiplicité (*kathra*)[1016], c'est-à-dire la triplicité des Quraysh, dont la sourate est rattachée au *façç* de Çâlih, parce que le *qarsh*, c'est l'union qui est le principe de la multiplication, comme le *qur'ân* est le principe du *furqân*, ainsi qu'on l'a expliqué précédemment dans le chapitre consacré au verbe de Noé.

Le sheikh termine ce façç de Çâlih en disant: « *Ta bouche a soufflé* »[1017], et c'est par le souffle (*nafkh*) que se multiplient les paroles procédant des trois degrés de leur lieu d'émission: la poitrine, la gorge et la bouche, pour s'achever dans le silence évoqué par l'expression du sheikh dans le façç de Shu'ayb: «*...il a soufflé sur un feu éteint* »[1018].

SOURATE DU *FAÇÇ* DE SHU'AYB

Le *sheikh* dit dans ce *façç* de Shu'ayb: « *Réalise, mon ami, ce que je viens de te rapporter au sujet de cette sagesse cordiale. Si elle caractérise Shu'ayb, c'est à cause de la ramification arborescente (tasha"ub)*[1019] *qu'elle contient, et dont les rameaux sont innombrables. Car toute profession de foi (i'tiqâd), quelle qu'elle soit, est une de ses branches* »[1020]. Cette remarque nous renvoie directement à la sourate de ce chapitre, celle de la multiplicité des ramifications, c'est-à-dire la sourate « *La multiplication (takâthur)* [ou: « *La rivalité*] ». C'est pourquoi le terme « *multiplicité* (*kathra*) revient souvent dans ce *façç*, comme dans les expressions suivantes: «*Il s'agit, dans la manifestation théophanique, d'une multiplicité contemplée...* »[1021]...«*...malgré la multiplicité et la diversité des formes...* »[1022]...« *Il dit au sujet de certains, mais cela vaut pour la plupart...* »[1023].

[1014] Cor. CII, 3-5.
[1015] *Cf.* trad. Gilis, p. 301.
[1016] Ici encore, l'interprétation symbolique s'appuie sur les correspondances entre des mots de sens différent mais ayant une racine commune: *takâthur:* « *rivalité, compétition; accroissement, multiplication* » (qui donne son titre à la sourate CII) dérive de la racine *KaTHuRa* (ou *KaTHaRa*): « *être nombreux, l'emporter en nombre* » qui donne également *kathra:* « *multiplicité* ».
[1017] *Cf.* trad. Gilis, p. 301
[1018] *ibidem*, p. 324.
[1019] *Tasha"ub:* « *ramification, expansion dans toutes les directions* » est un mot de la même racine que le nom Shu'ayb.
[1020] *Cf.* trad. Gilis, p. 321.
[1021] *ibid.*, p. 323.
[1022] *ibidem.*
[1023] *ibid.*, p. 324.

L'idée de multiplication ordonne l'ensemble du chapitre. On y trouve notamment mention de la multiplicité des nombres et des formes (*ashkâl*); ainsi: « *...cent millions de fois* », ou «*...carré, hexagonal, orthogonal...* »[1024]. Ibn Arabi évoque la multiplication de plusieurs façons: d'abord celle des formes principielles (*çuwar al-haqq*) dans le cœur du connaissant, puis celle de l'accroissement de science, l'invocation: « *Mon Seigneur, fais-moi croître en science !* » étant reprise trois fois, ensuite celle des théophanies[1025], celle des professions de foi[1026], celle du renouvellement de la création, celle des accidents selon les ash'arites[1027], et finalement celle des théophanies dans chaque souffle qui ne se répètent jamais[1028].

Comme le mot: « *vous saurez* » revient trois fois dans la sourate et le mot « *science ('ilm)* » une fois, Le *sheikh* insiste sur la science et son accroissement et reprend plusieurs fois le terme « *science* » dans ce *façç;* ainsi: « *De même, la science d'ordre principiel (al-'ilm bi-Llâh) est sans limite pour l'initié* »[1029], parce que, comme nous l'avons déjà vu, le Nom divin gouvernant ce *façç* est « *Le savant* » qui régit la production du ciel de la science, c'est-à-dire le sixième ciel de Jupiter dont le pôle est Moïse, le compagnon de Shu'ayb.

L'indication d'Ibn Arabi: « *Le dévoilement s'effectue suivant la croyance (mu'taqad) de chacun* »[1030] se rapporte au cinquième verset de la sourate: « *Mais non, si vous saviez par la science de la certitude* ». Pareillement, l'indication: « *Quand le voile est ôté, il voit la forme de sa croyance...puis la croyance se retire et devient une science par contemplation* »[1031] renvoie au passage de la « *science de la certitude* », mentionnée dans le verset: « *Mais non, si vous saviez par la science de la certitude* », et jusqu'à l'« *essence* [ou « *l'œil ('ayn)*] *de la certitude* » du verset suivant: « *Vous verrez l'enfer* ». Ce qu'il dit ensuite: « *Après que la vue ait été aiguisée, son regard ne redeviendra plus limité* »[1032] fait allusion à l'avant-dernier verset de la sourate: « *Ensuite, vous le verrez avec l'oeil de la certitude* ».

La remarque du *sheikh* concernant « *la forme de la progression posthume*...etc »[1033] renvoie au verset: « *Jusqu'à ce que vous visitiez les tombes* », et c'est pourquoi il appelle la demeure de la sourate « *La rivalité* », au chapitre 282 des *futûhât:* « *demeure de la visite des morts* ». Et son affirmation que: « *Celui qui obtient une réalisation effective voit la multiplicité dans l'unité* »[1034] renvoie au début de la section 13 du chapitre 369 des *futûhât* consacrée à la même sourate, où il dit: « *Le but final est de retourner de la multiplicité à l'Unique, aussi bien pour le véritable croyant que pour l'associateur. Car c'est bien cela qu'obtient celui qui reçoit le don du dévoilement des choses telles qu'elles sont réellement, ainsi que le dit Allâh dans le Coran:" Nous avons retiré le voile devant toi de sorte que ta vue soit aujourd'hui perçante"*[1035]...etc ». Ce passage est également en correspondance avec la parole du *facc* déjà citée:« *Après que la vue ait été aiguisée, son regard ne redeviendra plus limité* ».

Et le propos suivant: « *C'est une chose étonnante qu'il progresse continuellement*...[alors qu'il n'en a pas conscience à cause de...] *l'analogie des formes suivant Sa parole: "...On leur donnera quelque chose de semblable"*[1036] » renvoie à l'analogie présente dans les versets de la sourate, telle que l'exprime la réitération de formules comme: « *Mais non, vous saurez! Et encore, mais non, vous saurez ! Mais non, si vous saviez...* », ou des mots: « *certitude* » et « *vision (ru'ya)*» à deux reprises, ou encore de: « *mais non ! (kallâ)* » et « *ensuite (thumma)* » trois fois.

[1024] *ibid.*, p. 315.
[1025] *ibid.*, p. 317.
[1026] *ibid.*, p. 316.
[1027] *ibid.*, p. 324.
[1028] *ibid.*, p. 326.
[1029] *ibid.*, p. 317.
[1030] *ibid.*, p. 321.
[1031] *ibid.*, p. 322.
[1032] *ibidem.*
[1033] *ibid.*, p. 322.
[1034] *ibid.*, p. 323.
[1035] Cor. L, 22.

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Le *sheikh* commence ce *façç* par la mention du cœur, en correspondance avec la Ka'ba des Quraysh, La maison du Seigneur dont il est question dans la sourate du *façç* précédent, car celle-ci est le cœur des lieux (*al-amkina*).

Il termine le chapitre en abordant la question de la création renouvelée, à savoir le remplacement d'une forme par une autre qui la suit, ce qui constitue le sujet central de la sourate du *façç* suivant de Lot: « *Celle qui frappe » (al-qâri'a)*»[1037]. C'est quand se produit la « *calamité soudaine* » que les montagnes se transforment en « *laine cardée* »[1038] et que les gens sont comme « *des papillons dispersés* »[1039]. Dans la chapitre 283 des *futûhât*, dédié à la demeure de la sourate « *Celle qui frappe* » qui est adjacente dans le recueil coranique à celle de « *La multiplication* », le *sheikh* s'étend sur l'explication détaillée de la transmutation d'une forme dans une autre en disant: «*...C'est de cette présence spirituelle (hadra) que procède la métamorphose des formes sensibles dans ce bas-monde et dans l'autre, et c'est de cette demeure que procède la métamorphoses des réalités internes des êtres (bawâtin)...* ».

Le rapport de cette sourate avec la « *science de la certitude* » et le ciel de la science, où se trouve la planète Jupiter, est aussi illustré par le *sheikh* dans un passage de son *diwân:* « *Au sujet de l'esprit de la sourate: "La rivalité vous distrait"* ».

SOURATE DU *FAÇÇ* DE LOT

La sourate de ce *façç* est « *Celle qui frappe* »[1040], car dans la langue le mot *qâri'a* désigne le plus terrible des malheurs qui puisse survenir dans le temps (*dahr*). C'est pourquoi le *sheikh* commence ce chapitre en parlant de la rigueur (*shidda*), qui s'y trouve mentionnée sous différents aspects, comme le mot « *force, puissance (quwwa)* », cité plusieurs fois, ainsi que l'énergie spirituelle active (*al-himma al-mu'aththira*) et le gouvernement des choses (*taçarruf*).

Nous avons déjà indiqué que le Nom divin qui commande ce *façç* est « *Celui qui contraint (al-qâhir)* ». Il régit la production du cinquième ciel de Mars, la planète rouge, auquel sont associées la contrainte, la force et la guerre. Ainsi, le *sheikh* dédie spécialement, dans les *futûhât*, le chapitre 283 à la sourate « *Celle qui frappe* ». Et il nomme la demeure de ce chapitre: « *demeure des* [épreuves] *qui brisent*[1041] *et de leurs secrets* »

[1036] Cor. II, 25.
[1037] Cor. CI. L'expression *al-qâri'a*, en tant que « *malheur, calamité soudaine* » est une désignation du Jugement dernier.
[1038] *ibidem*, verset 5.
[1039] *ibid.*, verset 4.
[1040] *Al-qâri'a: litt.:* « *celle qui frappe* [ou: « *[L'heure] qui frappe* »] est une désignation coranique des catastrophes qui frappent l'humanité à la fin du cycle actuel: le Jugement dernier ou la fin des temps.
[1041] *Qawâçim*, pl. de *qâçim: litt.:* « *qui casse, qui brise* ». Ce terme fait allusion aux forces dissolvantes et destructrices qui s'abattent sur le monde et frappent les humains lors de la

La relation de la sourate « *Celle qui frappe* » avec Lot se trouve dans la violence de l'hostilité de son peuple à son égard, au point qu'il dise: « *Si j'avais disposé de force contre vous ou trouvé un refuge sûr* »[1042]. C'est ainsi que son peuple devait subir la violence de la contrainte divine (*shiddat al-qahr*) et qu'il fut détruit par une volée de pierres de terre cuite.

La remarque du *sheikh* sur le retour à l'état de faiblesse[1043] évoque celui des humains à l'état de « *papillons dispersés* » quand survient « *Celle qui frappe* », et les montagnes réduites à de la « *laine cardée* ». La laine et les papillons étant parmi les plus faibles des créatures.

Ses considérations, à la fin du chapitre, sur le thème de « *la science* [qui] *suit le connu* » renvoient au verset de la sourate: « *Son lieu de séjour (umm)*[1044] *sera un abîme* »[1045], car le mot *umm* [employé dans le verset] signifie « *principe, fondement* », et le principe de chaque chose, c'est son essence immuable (*'ayn thâbita*) [ou le connu] que suit la science[1046].

Et comme il est fait mention dans la sourate des balances[1047] lourdes et légères, il met en balance[1048] dans ce *façç* les valeurs respectives des initiés dans le domaine du gouvernement du monde (*taçarruf*), et compare les deux maîtres Abû 'Abdullâh Qâyid et Abû Su'ûd Ibn Al-shibl, puis l'un des *abdâl* au *sheikh* Abû Madyan. Ensuite Ibn Arabi se compare lui-même au *sheikh* Abû Su'ûd.

On retrouve la même comparaison à la fin du chapitre 283 des *futûhât*, c'est-à-dire la demeure de la sourate « *Celle qui frappe* », entre le *sheikh* Abû al-Badr al-Tamâshakî al-Baghdâdî et le *sheikh* Raghîb al-Rahbî d'une part, et entre Abû Su'ûd Ibn Al-Shabl le maître d'Abû al-Badr et le *sheikh* 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî maître d'Abû Su'ûd d'autre part. Ibn Arabi dit au sujet de ce dernier, à la fin de ce chapitre: « *J'affirme avec certitude que, parmi les maîtres, la balance penche de son côté* »[1049], c'est-à-dire qu'il fait partie de ceux qui ont pleinement réalisé la signification des versets de la sourate: « *Quant à celui dont les balances seront chargées, il aura une vie heureuse* »[1050].

Il est remarquable que le *sheikh* ouvre ce chapitre 283 par des vers contenant le nom « *Le tout-contraignant (al-qahhâr)* » qui est le Nom divin régissant ce *façç*. Il dit ainsi:

> « *Si tu aimes passionnément les ornements (ma'âçim),*
> *Souviens-toi des signes des catastrophes (qawâçim) ;*
> *Car ils sont par rapport à ceux-là abstention et préservation ;*
> *Heureux celui qui est vivifié par les signes protecteurs ('awâçim).*
> *Ce sont des choses qu'on n'obtient pas par la pensée,*
> *Mais qui nous proviennent d'un Pourvoyeur.*
> *Le Créateur accorde juste rétribution et don gracieux*
> *Par le pouvoir du Contraignant (al-qahhâr) et la préservation d'un Protecteur.*
> *Combien est grande la différence entre une personne liée aux anges*
> *Et une autre liée aux animaux ?* ».

---

réintégration finale, et plus généralement à la « *transmutation des formes (tahawwul al-çuwar)* » dont traite Ibn Arabi dans ce chapitre 283 des *futûhât*.

[1042] Cor. XI, 80.

[1043] *Cf.* trad. Gilis, p. 338.

[1044] *Litt.:* « *Sa mère* ».

[1045] Cor. CI, 9.

[1046] Il n'y a de science que du connu. Ce qui est connu est ici l'« *essence immuable* » ou la réalité éternelle d'une chose à l'état de possibilité principielle.

[1047] *Cf.* Cor. CI, 6 et 8, au sujet de la pesée des bonnes actions lors du Jugement dernier.

[1048] Le verbe *wâzana:* « *comparer, mettre en balance* » est de la même racine que le mot *mîzân:* « *balance* ».

[1049] C'est-à-dire que son degré spirituel est supérieur à celui des autres maîtres.

[1050] *Cf.* Cor. CI, 6-7.

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Le *sheikh* a rattaché ce *façç* à l'évocation du changement de forme qui affecte les fils d'Adam en citant ce verset: « *Allâh est celui qui vous a donné forme à partir d'un état de faiblesse, puis qui a disposé de la force après cette faiblesse, puis ensuite, après cette force, faiblesse et vieillesse* »[1051]. Il cite ensuite, relativement à cette multiplication des formes caractéristique de la condition du serviteur lui-même, une autre parole coranique: «*...mais la plupart d'entre eux ne savent pas* »[1052] qui fait allusion à la multiplicité et à la science mentionnées dans la sourate « *La multiplication* » correspondant au chapitre précédent consacré au verbe de Shu'ayb.

La transition vers le *façç* suivant d'"Uzayr, auquel correspond la sagesse providentielle, apparaît à la fin de ce chapitre dédié au verbe de Lot où le *sheikh* dit: « *...c'est-à-dire: Je ne décrète pas qu'ils soient incroyants* »[1053]. Le Nom divin qui régit le *façç* solaire d'"Uzayr est « *La lumière* » jaillissant de « *Celles qui allument le feu en frappant* », évoquées dans la sourate « *Les chevaux qui galopent*». Et c'est à cette lumière que se réfère Ibn Arabi en disant encore dans ce chapitre: « *...excepté ceux dont Allâh a illuminé le cœur par la lumière de l'imân. Tant que la personne ne regarde pas cette lumière* »*...etc*[1054].

SOURATE DU *FAÇÇ* DE 'UZAYR

C'est la sourate « *Les chevaux qui galopent* »[1055] correspondant à la position centrale de ce *façç* solaire, selon son cinquième verset disant: « *Puis elles se placent ensemble au milieu* », et au Nom divin « *La lumière* » qui alimente le soleil de ce chapitre suivant son deuxième verset: « *Celles qui font jaillir des étincelles en frappant* [le sol de leurs sabots] ». C'est à ces lumières que le *sheikh* fait allusion en disant: « *La science parfaite ne réside que dans la manifestation divine immédiate (al-tajallî al-ilâhî) et dans ce que le Vrai principiel dévoile aux regards subtils et sensibles afin qu'ils saisissent* »[1056]. C'est pourquoi la quinzième section du chapitre 369 des *futûhât*, spécialement dédiée à la sourate « *Les chevaux qui galopent* », commence ainsi: « *Des trésors de la Générosité divine, qui sont les lumières que recèlent les corps naturels et par lesquelles brillent leur être*...etc ». Le *sheikh* revient sur ces lumières dans le chapitre 284 des *futûhât* qui constitue la demeure de la sourate « *Les chevaux qui galopent* », et où il dit notamment:

> « *Les étincelles de la pensée*[1057] *allument un feu produit*
> *Du coup porté par l'esprit sur un corps.*
> *Louange à Celui qui vivifie le cœur par Sa lumière*
> *Il m'a favorisé par l'octroi* [de Ses dons] *et par la compréhension* ».

Les considérations du *sheikh*, dans ce *façç*, au sujet de la prophétie générale (*al-nubuwwa al-'âmma*)[1058] et de la sphère de la sainteté englobante universelle (*al-*

[1051] Cor. XXX, 54; *cf.* trad. Gilis, p. 338.

[1052] Cor. XXX, 6; *cf.* trad. Gilis, p. 339.

[1053] *Cf.* trad. Gilis, p. 344.

[1054] *ibidem*, p. 342.

[1055] *Litt.:* « *Celles qui courent, galopent* »; Cor. C.

[1056] *Cf.* trad. Gilis, p. 359.

[1057] *Litt.: zinâd al-fikr*: « *le feu produit par la pensée* », de *zand:* « *pièce de bois frottée contre une autre pour produire du feu; feu produit par ce moyen* ».

[1058] *ibidem*, pp. 364-365.

wilâyat al-muhîta al-'âmma)[1059] sont en correspondance avec la sphère solaire universelle caractérisée par ce quatorzième degré polaire. Elles se réfèrent aussi à la station de la proximité (*maqâm al-qurba*) des devançants, selon la parole coranique: « *Les devançants (al-sâbiqûn) sont les devançants. Ce sont les rapprochés* »[1060], qui désigne les devançants (*subbâq*)[1061] représentés par « *...celles qui galopent en haletant, qui font jaillir des étincelles en frappant, qui attaquent au matin* »[1062] dans le domaine (*halbat*)[1063] des sciences principielles (*al-'ulûm al-laduniyya*) et des vertus divines, auxquelles fait allusion Ibn Arabi dans les vers du même chapitre 284 des *futûhât;* ainsi:

> « *Les chevaux de race (jiyâd) de la pensée (fikr) concourent (tajârat) dans le champ (halbat) de la compréhension (fahm).*
> *Dans cette course, ils obtiennent la science,*
> *Celle des mystères des goûts initiatiques (asrâr al-dhawq) qu'on n'obtient pas sans effort,*
> *Car ils dépassent l'état (hâl) déterminé par la modalité (kayf) et les conceptions illusoires (wahm)*».

Il dit encore au même endroit:
« *Nous possédons tant de vertus*
Dressées comme une haute montagne,
Afin de guider par leur lumière éclatante
Tant les arabes que les étrangers.
Connus, célèbres,
Rappelés par chaque bouche... »

En ce qui concerne le rapport de la sourate « *Les chevaux qui galopent* » avec le secret du Décret divin (*al-qadar*) et de la Prédestination (*al-qadâ'*), qui constitue le sujet principal du *façç*, il apparaît dans les mots suivants qu'elle contient: « *chevaux qui galopent ('âdiyât)* », « *qui font jaillir des étincelles (mûriyât)* », « *qui attaquent (mughîrât)* ». On dit ainsi d'une nouvelle qui circule: « *Tel est le cours du destin...Telle chose était prédestinée* [litt. « *L'Arrêt divin (al-qadâ') a précédé telle chose* »]». Le cours des destinées, ce sont les « *chevaux qui galopent* », et l'antériorité de la prédestination est représentée par ceux « *qui font jaillir des étincelles* » et « *qui attaquent* ». C'est pour cette raison que le *sheikh* intitule le chapitre 284 des *futûhât*, qui est la demeure de cette sourate: « *L'éminente course et ses secrets* ».

La parole du *sheikh* au sujet de l'histoire d''Uzayr disant: « *...Comment Allâh va-t-il vivifier ceci après sa mort ?...* »[1064], c'est-à-dire sa mort et sa résurrection dans ce bas-monde et comment il préserva la *thora* dans sa poitrine[1065], procède des deux versets suivants de la sourate « *Les chevaux qui galopent* »: « *Ne sait-il pas que*

[1059] *Ibid.*, p. 362.
[1060] Cor. LVI, 10-11
[1061] *subbâq* est comme *sâbiqûn*, un pluriel de *sâbiq:* « *devançant, précédent, qui vient en premier* ». Mais le même mot, vocalisé différemment: *sibâq*, désigne une course de chevaux, d'où l'ambivalence de sens appliquée ici aux « *chevaux haletants* » qui sont les premiers dans la course.
[1062] Cor. C, 1-3.
[1063] Comme ci-dessus au sujet des chevaux « *devançants* » dans la course, l'ambivalence de sens du mot *halba*, qui signifie « *champ de course, hippodrome; rassemblement des chevaux pour la course* », et par extension: « *champ, domaine* », permet de transposer l'idée des chevaux premiers dans l'arène, à l'obtention des sciences initiatiques supérieures dans le champ de la connaissance.
[1064] Cor. II, 259
[1065] C'est-à-dire: en lui-même, dans son for intérieur; *cf.* trad. Gilis p. 360.

lorsque ce qui est dans les tombes sera dispersé. Et que ce qui est dans les poitrines sera recueilli »[1066].

Ce qu'il dit encore de la connaissance intuitive (*dhawq*)[1067], comme: « *Les données traditionnelles (al-akhbâr) sont insuffisantes à saisir ce qu'on ne peut obtenir que par intuition...la prédisposition par laquelle se produit la saisie intuitive* »[1068], renvoie au Nom divin « *Le bien informé (al-khabîr)* » mentionné dans le dernier verset de la sourate: « *Certes, ce jour-là, leur Seigneur sera bien informé à leur sujet* »[1069], car la connaissance effective (*al-khibra*)[1070] est la saisie intuitive (*al-idrâk al-dhawqî*). Le *sheikh* fait allusion à cette connaissance intuitive dans les deux premiers vers qui ouvrent le chapitre 284 des *futûhât*: « *...Des secrets initiatiques (dhawq) qu'on n'obtient pas sans effort...* »[1071].

Et comme il traite conjointement dans ce *façç* de la *walâya* et de la prophétie générale (*nubuwwa*) et législatrice (*risâla*), il fait de même dans ce chapitre 284, dédié à la sourate « *Les chevaux qui galopent* », où il parle de la différence entre les *awliyâ*'[1072] et les prophètes, ce qui constitue une allusion au propre degré solaire d'Ibn Arabi, celui du sceau de la sainteté muhammadienne, en disant [dans le troisième vers de la poésie introductive du chapitre 284]:

> « *Il a attaqué à l'aube l'armée des ténèbres ;*
> *Il a dévoilé mon soleil et proclamé mon secret (katm) ;*
> *Je me suis élevé, invoquant la louange jusqu'à la glorification ;*
> *Les bonnes nouvelles des connaissances sont apportées par le sceau* ».

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

La sourate « *Les chevaux qui galopent* » a été révélée immédiatement après celle du « *Soir* »[1073]. Ainsi les chapitres de *fuçûç* correspondants à ces sourates se suivent. La sourate du *façç* de Jésus qui vient ensuite est la sourate « *Le soir* ».

Le *sheikh* aborde dans le présent *façç* la question du rapport entre la Puissance divine et son objet dans la production des choses. C'est ce pouvoir que Jésus manifeste en vivifiant les morts et en donnant forme à des oiseaux par autorisation divine. On y trouve aussi des allusions au mot « *soir, temps du soir ('açr)* » et au temps (*zamân*), à travers la mention de l'instant (*waqt*), de l'état [passager] (*hâl*) et du jour à la fin du chapitre: « *Les clés ne portent leur nom qu'au moment* [ou dans l'état (*hâl*)] *de l'ouverture. Et le moment de l'ouverture est celui du rapport de l'existenciation avec les choses, autrement dit le rapport de la puissance divine (qudra) avec son objet (maqdûr)* »[1074]...« *le jour du dévoilement discriminateur* »[1075]... « *le jour de la Résurrection* »[1076].

[1066] Cor. C, 9-10.
[1067] *dhawq* désigne la connaissance directe, proprement initiatique et spirituelle, obtenue par l'intuition intellectuelle (au sens ou l'entend R. Guénon), par opposition à la connaissance discursive et rationnelle (*cf.* notamment l'article de R. Guénon, *Connaissance directe et connaissance par reflet*). Le mot signifie proprement « *goût,, saveur* », d'où la traduction habituelle: « *goût initiatique* ».
[1068] *Cf.* trad. Gilis, pp. 359 et 362.
[1069] Cor. C, 11.
[1070] *khibra* désigne la connaissance obtenue par expérience directe, suivant le sens du verbe *KhaBaRa:* « *éprouver par expérience, savoir, être bien informé* », d'où dérive le nom divin *al-khabîr* (« *Le bien Informé* »).
[1071] *Cf.* ci-dessus.
[1072] Pluriel de *walî*.
[1073] Cor. CIII.
[1074] *Cf.* trad. Gilis, p. 361.
[1075] Cor. LXVIII, 42.
[1076] *ibidem*, p. 367.

Le *façç* solaire d'"Uzayr est en rapport avec celui d'Elie, le vingt-deuxième, du fait qu'Elie est monté sur un cheval de feu jusqu'au ciel de la lumière, autrement dit la sphère du soleil dont la production est régie par le Nom divin « *La lumière* ». C'est pourquoi le *sheikh* parle à la fin du *façç* d'Elie de la réalisation de la nature animale (*tahaqquq bi al-hayawâniyya*). Or les « *chevaux haletants* » sont des animaux, c'est-à-dire les chevaux de race de la guerre sainte, et c'est pour cette raison que la sourate « *Les chevaux qui galopent* » porte dans le chapitre 22 des *futûhât* le nom de « *demeure des âmes (nufûs) animales* ». La ronde de chevaux de race dans le champ de course s'apparente au mouvement du soleil dans la sphère céleste. Et dans la langue arabe, un des noms du soleil est « *la gazelle (al-ghazâla)* ». Le *sheikh* dit ainsi dans son *dîwân*, au sujet de l'esprit de la sourate « *Les chevaux qui galopent* »:

« *Certes, la science du lever matinal est difficile à saisir*
Comme le hennissement de l'étalon abreuvé le soir quand il rugit ».

SOURATE DU *FAÇÇ* D'UNE SAGESSE PROPHETIQUE DANS UN VERBE CHRISTIQUE

Le *sheikh* explique dans son livre « *Les révélations de Mossoul (al-tanazzulât al-mawçuliyya)*» que la prière rituelle (*çalât*) du soir est médiane (*wustâ*) et intermédiaire (*barzakhiyya*). Elle se caractérise par la perfection parce que le temps de son accomplissement est celui de la position équilibrée du soleil dans sa course diurne[1077]. Il précise encore qu'elle est en correspondance avec Jésus au deuxième ciel, caractérisé par l'équilibre et la médiation, du fait que ce deuxième ciel est celui de la combinaison qui unit tous les caractères naturels (*tabâ'i'*), comme Jésus est la combinaison de l'essence spirituelle de l'archange Gabriel et de la forme humaine de Marie. Et la planète de ce deuxième ciel, Mercure, correspond au jour du mercredi, qui occupe une position médiane parmi les jours de la semaine, étant précédé de trois jours dont le dimanche est le premier, et suivi de trois autres jours se terminant par le samedi.

Ibn Arabi explique de façon concordante, dans le chapitre 281 des *futûhât* dédié à la sourate « *Le Soir* »[1078], que la prière rituelle du soir est « *la prière rituelle médiane (al-çalât al-wustâ)* »[1079], la plus adéquate à l'Homme Universel en vertu de la réciprocité de l'essence servitoriale et de l'Essence principielle envisagées absolument. Il dit ainsi:

« *La prière rituelle du soir est incomparable*
Car c'est en elle que se réalise l'union avec le Bien-aimé.
Elle est au juste milieu dans un ordre cyclique ;
Elle se caractérise par une spécificité merveilleuse ».

Et dans le chapitre 22 des *futûhât*, il désigne la sourate « *Le Soir* » comme la « *demeure de la prière rituelle médiane* ». Il est remarquable que la valeur numérique du mot « *soir* [ou: « *temps du soir ('açr)*]» soit: 360, nombre qui indique l'intégralité des degrés du cycle mentionné dans le vers précédent; 360 est aussi la valeur numérique de l'expression « *sur ta vie ! (la-'amruka)* » du verset 72 de la sourate *al-hijr*[1080]. La valeur numérique des deux, selon le petit comput, est 18, qui est le nombre du Nom divin « *Le Vivant (al-hayy)* » [*hayy* = 18]. La vie du prophète Muhammad est le temps du « *Vivant* » par lequel on prête serment.

[1077] Le temps de la prière rituelle du soir (*al-'açr*) est exactement le milieu de l'après-midi.
[1078] Cor. CIII. Le nom de la sourate est aussi celui de la prière rituelle du soir.
[1079] *Cf.* Cor. II, 238.
[1080] Cor. XV.

Au début de ce chapitre 281 des *futûhât*, Ibn Arabi compare la parole de Jésus à celle du prophète Muhammad au sujet de l'aumône (*çadaqa*), montrant par là qu'ils participent tous deux du degré de la prière rituelle médiane et intégrale. Et c'est ce qu'il dit aussi à la fin de ce *façç* dans le passage commençant par: « *Puis* [Jésus] *a dit une parole à la fois christique et muhammadienne...* »[1081].

C'est donc la sourate « *Le Soir* » qui est celle de ce *façç* du verbe christique. Le Nom divin qui le régit est: « *Celui qui donne forme* », et dans ce même chapitre 281, le *sheikh* parle d'Isrâfil en rapport avec Jésus, du fait que tous deux ont le pouvoir de vivifier les formes par insufflation avec la permission divine. C'est pourquoi il dit dans le chapitre 73 des *futûhât:* »*Tout walî est sur les pas de Jésus qui est lui-même sur le cœur d'Isrâfil...* ». Et l'ensemble de ce *façç* est ordonné autour de l'idée du secret de l'insufflation et de la vie qui en procède par l'esprit divin.

Les paroles du *sheikh* [au sujet du statut spirituel de Jésus]: « *Tantôt on s'imagine que le Vrai Principiel est en lui, tantôt que c'est l' ange qui est en lui...Certains initiés sont du premier avis, d'autres du second, d'autres encore sont perplexes à ce sujet et ne savent pas* »[1082], sont en correspondance avec les différences de vue et la perplexité existant parmi les docteurs de la Loi au sujet de la détermination du début et de la fin du temps de la prière rituelle du soir. Ibn Arabi a exposé en détail cette question dans la cinquième section du chapitre 69 des *futûhât* consacrée au temps de la *çalât* du soir[1083]. A la fin de cette section, il parle de la lumière de la guidée divine et de la lumière inconditionnée (*al-nûr al-mutlaq*), en correspondance avec ce qu'il dit dans le présent *façç* de la « *vie divine...transcendante et lumineuse* »[1084]. De celle-ci le Coran dit encore: « *Ou celui qui était mort, Nous l'avons revivifié et disposé pour lui une lumière grâce à laquelle il marche parmi les gens* »[1085].

La perplexité concernant la détermination du temps de la *çalât* du soir est identique à celle que l'on trouve dans la définition de l'expression « *Le temps du soir (al-'açr)* » comme étant l'instant (*al-waqt*), ou le temps présent immédiat, comparable au point virtuel entre le passé révolu et l'avenir inexistant et à la conception de l'identité personnelle qui apparaît entre les Noms divins « *Le Premier* » et « *Le Dernier* ». C'est pourquoi, dans son ouvrage « *Les lieux de contemplation des saints secrets* », il interprète la notion de serviteur (*'abd*) dans le sens de « *non-existant manifesté ('adam zâhir)* ». D'autre part, la perplexité est en rapport avec la transcendance (*tanzîh*) comme l'explique le *sheikh* dans le chapitre 281 des *futûhât*, qui est la demeure de la sourate « *Le soir* », où il dit au sujet de la *çalât* du soir que [la limite de son temps d'accomplissement] « *est approchée en transcendant la détermination de limites fixées* », et que: « *L'envoyé d'Allâh a exalté sa valeur en rapport avec le rejet de la vérification de limites fixées* »[1086].

[1081] *Cf.* trad. Gilis, p. 419.
[1082] Au sujet de l'alternative présentée par Ibn Arabi sur la qualification du verbe existenciateur, selon qu'il est envisagé en soi ou relativement à la forme par laquelle il opère (*cf.* trad. Gilis. p. 405-406).
[1083] La controverse entre les juristes (*al-fuqahâ'*) sur la définition du temps de la *çalât* du soir oppose ceux qui considèrent que, les *çalât* de midi et du soir étant consécutives, la limite qui les sépare est soit un instant (*waqt*) indivisible, soit un moment commun aux deux (*mushtarik*), et ceux qui déterminent la fin du temps de la *çalât* du soir par le «jaunissement » de la lumière du soleil (*içfirâr*) à la fin du jour ou par sa disparition.
[1084] *Cf.* trad. Gilis, p. 407.
[1085] Cor. VI, 122.
[1086] L'explication d'Ibn Arabi sur les particularités de la *çalât* du soir est la suivante, dans ce passage du chapitre 281 des *futûhât:* «*...le début du temps d'accomplissement de quatre çalât est fixé par une limite (mahdûd), mais pas celui de la çalât du soir. Si la limite* [du temps d'accomplissement de la *çalât*] *est approchée sans vérification exacte (tahqîq), c'est indépendamment de la détermination de limites fixées...*[celles-ci] *n'existent pas dans le cas*

C'est de ce principe que dérivent les controverses chrétiennes sur la nature de Jésus fils de Marie. Dans les différentes sectes chrétiennes, les limites sont confuses entre la nature divine et la nature humaine du Christ. Le *sheikh* termine donc le *façç* par un exposé édifiant sur le dialogue de Jésus avec Dieu (*al-haqq*), au jour de la Résurrection, concernant l'affaire des sectes chrétiennes.

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Le *sheikh* traite dans ce chapitre de la parole: « *Sois ! (kun)* » dont Jésus possède pleinement la réalisation effective. Ce *kun* existenciateur est comparable à la *basmala* pour l'initié quand il veut actualiser quelque chose. Ibn Arabi ouvre le *façç* suivant de Salomon par un exposé relatif à la *basmala* en mettant en rapport la sagesse correspondante avec le Nom divin *al-rahmân*. Tandis que dans le présent *façç*, il s'étend longuement sur le souffle (*nafas*) parce que le souffle christique procède du souffle *rahmânien* qui régit le *façç* de Salomon.

A la fin du présent chapitre, les mots: « *témoin, contemplant (shahîd)* » et « *contemplé (mashhûd)* » reviennent plusieurs fois en guise d'introduction à la sourate du façç de Salomon, c'est-à-dire: « *Le calomniateur* »[1087], qui contient l'expression « *par son regard oppresse les cœurs* »[1088]. Cette sourate vient dans le Coran à la suite de la sourate « *Le soir* » et les deux chapitres des *fuçûç* qui leur correspondent se suivent de la même façon. On trouve à la fin du chapitre la mention de l'expression verbale (*nutq*) par laquelle commence la sourate « *Le calomniateur* »: « *Malheur à tout calomniateur médisant* »[1089], car la calomnie (*hamz*) comme la médisance (*lamz*) sont formulées verbalement. Et Salomon dit: « *...on nous apprit la langue (mantiq) des oiseaux...* »[1090]

SOURATE DU *FAÇÇ* D'UNE SAGESSE *RAHMĀNIENNE* DANS UN VERBE DE SALOMON

C'est la sourate « *Le calomniateur* » à laquelle correspond le chapitre 280 des *futûhât* qui commence par un exposé au sujet de la richesse (*ghinâ*), laquelle est manifestée parfaitement par Salomon. On trouve la richesse obtenue par la possession de biens mentionnée dans le deuxième verset de cette sourate: « *Celui qui rassemble des biens et les compte* ». Le verbe compter (*'addada*) employé dans ce verset, correspond au Nom divin « *Celui qui dénombre* » qui régit le présent *façç*, comme le verbe rassembler (*jam'*), au même endroit, renvoie au propos du *sheikh* sur la concentration (*jam'iya*)[1091]. De même, ce qu'il dit au sujet de la demande d'accroissement de science par le prophète Muhammad et de celle du « *royaume qui ne conviendrait à personne après lui* » par Salomon[1092] est en parfaite adéquation avec ce qu'il expose dans le chapitre 280 des *futûhât* cité ci-dessus[1093].

Il y a aussi, dans ce *façç* de Salomon, des considérations sur le compte des

---

de la çalât du soir, car elle est au-delà de limites précises...L'envoyé d'Allâh a exalté sa valeur en rapport avec le rejet de la vérification de limites fixées ».

1087 Cor. CIV.

1088 Cor. CIV, 7: « *Par son regard oppresse les cœurs* ».

1089 Cor. CIV, 1.

1090 *Cf.* Cor. XXVII, 16.

1091 *Cf.* trad. Gilis, p. 453.

1092 *Cf. ibidem*, pp. 455 et 453.

1093 *Cf. futûhât*, éd. *Dar Sader*, vol. II, p. 612.

actes et la demande de compte (*muhâsaba*)[1094] qui sont en correspondance avec le Nom divin « *Celui qui dénombre* » et le verset de la sourate: « *Il compte que sa fortune le rendra immortel* »[1095]. Tandis que la remarque à la fin du chapitre: « *...tu verrais une chose qui te remplirait de terreur si tu la connaissais...* »[1096] renvoie au début et à la fin de la sourate: « *Malheur...Le feu ardent d'Allâh, qui par son regard* [c'est-à-dire le feu] *oppresse les cœurs. Il se refermera sur eux en colonnes déployées* »[1097].

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Le lien entre ce *façç* et celui, dédié à Jésus, qui le précède, est représenté par le verbe qui procède de l'ange Gabriel prenant forme humaine pour se présenter à Marie, ainsi que par l'imagination et l'interprétation des rêves. Tout cela, en effet, dépend du troisième ciel auquel appartient le *façç* christique.

Ibn Arabi termine ce *façç* en évoquant la rétribution au jour du Jugement mentionnée au début de la sourate du *façç* suivant de David, c'est-à-dire la sourate « *Les œuvres utiles* »[1098]: « *N'as-tu pas vu celui qui traite de mensonge la rétribution finale ?* ». Le contenu des deux sourates « *Le calomniateur* » et « *Les œuvres utiles* » est associé à la parole de malédiction: « *malheur à... !* » qui est dirigée contre les avares.

SOURATE DU *FAÇÇ* DE DAVID

La sourate de ce chapitre est « *Les œuvres utiles* » dont le thème principal est la description des caractères du négateur (*mukadhdhib*), celui qui traite de mensonge la vérité traditionnelle (*dîn*). Le *façç* s'ouvre par la mention du don gracieux (*wahb*) et de la rétribution (*jazâ'*). Or: « *rétribution* » est aussi, comme : « *compte, récompense* (*hisâb*) », un des sens du mot *dîn* (« *tradition, voie traditionnelle* »)[1099]. C'est pourquoi le *sheikh* commence le chapitre 277 des *futûhât*, qui est la demeure de la sourate « *Les œuvres utiles* », en disant: « *La science de la rétribution procède de la lumière de la conviction intuitive (imân) et non de la lumière de la raison ('aql)...* »[1100].

L'ensemble du *façç* est ordonné par l'idée du califat, de la prophétie légiférante et de l'effort de compréhension de la Loi sacrée (*ijtihâd*)[1101], toutes choses qui sont

---

1094 *Cf.* trad. Gilis, pp. 454 et 456.

1095 Cor. CIV, 3.

1096 *Cf.* trad. Gilis, p. 456.

1097 Cor. CIV, 1 et 6-9.

1098 Cor. CVII.

1099 La racine *DaYaNa* porte l'idée de: « *devoir qch; être assujetti, prêter allégeance à une autorité* », et s'applique à l'ensemble des conceptions et des institutions qui constituent une forme traditionnelle; *dîn* désigne ainsi la tradition, ou la religion, la voie traditionnelle que suit celui qui lui est rattaché. Le mot *dayn*, de la même racine, a le sens de « *dette, créance* », d'où l'idée de rétribution [*cf.* l'expression *yaum al-dîn:* « *le jour de la rétribution* », pour désigner la réintégration cyclique finale ou le Jugement dernier; et aussi, dans un autre sens, *al-dîn al-qayyîm:* « *le Culte axial, la Religion immuable* » pour désigner la tradition primordiale (*cf.* M. Vâlsan, *Le triangle de l'androgyne*)].

1100 La notion de *'aql*, dans la tradition islamique, désigne, suivant le contexte, soit la faculté intuitive et *supra*-individuelle qui constitue proprement l'intellect, soit la faculté discursive, c'est-à-dire la raison, comme c'est le cas ici.

1101 L'*ijtihâd*, qui est essentiellement un effort de compréhension et d'interprétation, s'applique ici à la vérité révélée (*shar'*), particulièrement dans le sens d'« *effort*

relatives à l'établissement de la voie traditionnelle (*dîn*). Une autre signification du mot *dîn* est « *obéissance, soumission (inqiyâd)* », et le *sheikh* mentionne la soumission des hommes à l'autorité du calife[1102], ainsi que l'insoumission des juifs à Jésus[1103].

Il parle de « *Celui qui est reconnaissant* (*shakûr*) »[1104], car la rétribution du remerciement (*shukr*) est l'accroissement. L'application de la loi traditionnelle (*dîn*) est elle-même reconnaissance et remerciement, comme l'a dit l'envoyé d'*Allâh* alors qu'il avait les pieds enflés à cause de sa station debout pendant ses oraisons nocturnes: « *ne serais-je pas un serviteur reconnaissant ?* ». On dit que la *çalât* est le pilier de la voie traditionnelle, sa preuve l'aumône purificatrice (*zakât*), et son esprit la pureté d'intention (*ikhlâç*). Ces dernières qualités sont les œuvres apparaissant dans la sourate « *Les œuvres utiles* », où sont blâmées la négligence à l'égard de la *çalât*, l'avarice, et l'hypocrisie dans l'accomplissement des rites, qui sont contraires à la reconnaissance et au remerciement. *Allâh* s'adresse dans le Coran à la famille de David en ces termes: « *Oeuvrez, famille de David, en remerciant. Peu nombreux sont mes serviteurs reconnaissants* »[1105].

SOURATE DU *FAÇÇ* DE JONAS

La sourate de ce chapitre est « *Les fibres* »[1106], correspondant au Nom divin « *Celui qui saisit* » qui gouverne ce *façç* et régit la production de la sphère du feu, qui convient à Abû Lahab[1107].

La sourate est en correspondance avec le *façç* de Jonas sous plusieurs aspects:

– le feu, dans le verset de la sourate[1108]: « *Il sera exposé à un feu pourvu de flammes (lahab)* », tandis que le *sheikh* parle du feu à la fin du *façç*.

– le nom « *Celui qui saisit* », dans le dernier verset: « *A son cou une corde faite de fibres tressées* », car la femme d'Abû Lahab est soumise à son emprise.

– la sagesse du « *souffle animé* » [ou plus spécialement: de « *l'âme individuelle (nafsiyya)* »] dans la mesure où la femme, selon Ibn Arabi, symbolise l'âme. C'est pourquoi il donne pour titre au chapitre 273 des *futûhât*, qui est la demeure de la sourate « *Les fibres* »: « *Demeure de la ruine de la passion et de l'âme relevant de la station moïsiaque* ». Abû Lahab représente la passion et sa femme l'âme commandant le mal, tandis que le mot « *ruine, destruction (halâk)* » fait allusion au début de la sourate: « *Que périsse (tabbat)...* »;

– cette même sagesse, envisagée cette fois comme étant proprement celle du souffle (*nafasiyya*)[1109], dans l'expression du dernier verset de la sourate: « *A son cou...* ». Car c'est dans le cou que passe la trachée-artère conduisant le souffle vital

---

jurisprudenciel » relativement à l'aspect législatif de la révélation en tant que Loi sacrée (*sharî'a*). Cet aspect est largement développé dans ce *façç* de David, notamment sur la question des modalités du califat (*cf.* trad. Gilis, pp. 478- 483).

[1102] *Cf.* trad. Gilis, p. 476.

[1103] *ibidem*, p. 479.

[1104] *ibidem*, p. 472.

[1105] Cor. XXXIV, 13.

[1106] Le nom *masad* désigne des « *fibres ligneuses dont se compose le tronc du palmier* » (dict. Kasimirski), et aussi la corde tressée de ces fibres, comme la « *corde faite de fibres (habl min masad)*» mentionnée dans le dernier verset de la sourate.

[1107] Litt.: « *le père la flamme* ». Abu Lahab et son épouse étaient des adversaires du Prophète Muhammad et rejetaient l'Islam.

[1108] Cor. CXII, 3.

[1109] Selon que l'on comprend la qualification de la sagesse du verbe de Jonas, d'après les deux lectures possibles, comme: *nafsiyya*, relatif à la *nafs*: « *l'âme individuelle* », ou *nafasiyya*, relatif au *nafas:* « *souffle vital* ».

dans le corps. Le *sheikh* y fait allusion ans ce même chapitre 273 quand il énumère les sciences de la sourate « *Les fibres* » et qu'il dit, après être entré dans la « *demeure* »[1110] correspondant à [l'expression de son dernier verset]: « *Et à son cou...* »: « *Il découvre le souffle d'al-rahmân qui venait à l'envoyé d'Allâh de la direction du Yemen* ». Il dit encore au même endroit: « *La passion se tenait à cet endroit et dit: "je suis la divinité adorée"... Puis elle, et ce qui la suit, périssent par la félicité des bienheureux* », ce qui correspond à cette parole du *façç:* « *La félicité des gens du feu, après l'exécution des peines, est celle de l' "ami intime" d'Allâh* [Abraham] *quand il fut jeté dans le feu* »...etc[1111].

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Le *sheikh* parle, au début de ce *façç*, de David comme le calife qui tua les incroyants. David est le titulaire du *façç* précédent où il est aussi question du meurtre, de la tentative de meurtre de Jésus par les juifs, et de la parole du prophète Muhammad: « *En cas d'allégeance à deux califes, tuez le dernier d'entre eux !* ». Et à la fin du même chapitre, il est fait mention de la lance, de l'épée, des couteaux et des lames, tandis que dans le présent *façç* de Jonas, Ibn Arabi confirme que la mise à mort est condamnable même si elle est licite[1112].

On trouve mention dans ce *façç* de la destruction (*halak*) par le meurtre et la mort car la destruction c'est la perte et le malheur (*tabâb*), et c'est par cela[1113] que commence la sourate « *Les fibres* » associée au présent *façç*, puisque elle s'ouvre par la formule: « *Que périsse (tabbat)...* », qui a le même sens que: « *destruction, ruine (halâk)* ».

Comme introduction au *façç* suivant dédié à Job, dont la sourate est « *La dilatation (sharh)* », le *sheikh* évoque dans le *façç* de Jonas l'élévation du *dhikr* et l'état de l'invocateur[1114] en référence au verset de cette sourate: « *Nous avons élevé pour toi ton invocation* »[1115].

Nous conclurons ces remarques par le beau passage en vers qui ouvre le chapitre 273 des *futûhât*, la demeure de la sourate « *Les fibres* »:

« *Le péril des hommes se trouve dans le vent de la passion*
Quand il souffle sur la Table (lawh)[1116]
Elle a trouvé refuge loin de son maître
Le dieu du corps et de l'esprit.
Elle a rendu difficile une voie facile
Comme il arriva [aux peuples] *de Noé*
Et de Lot. O mon âme,
Combien je devrais pleurer
Si le désir ardent (al-'ishq) n'avait été conduit
Par un éclair du soleil resplendissant ».

[1110] Les connaissances exposées dans la demeure de la sourate « *Les fibres* », constituée par le chap. 277 des *futûhât*, sont présentées par Ibn Arabi comme contenues dans cinq « *demeures* » [ou « *vers* »: *bayt*], correspondant à chacun des cinq versets de la sourate, comprenant chacune des coffres fermés par des serrures qu'il ouvre successivement au moyen de clés, guidé par un intellect (*'aql*) doué de puissance...

[1111] *Cf.* trad. Gilis, p. 511.

[1112] *Cf.* trad. Gilis, p. 507.

[1113] C'est-à-dire par la mention du malheur (*tabâb*).

[1114] *ibidem*, p. 509.

[1115] Cor. XCIV, 4.

[1116] Il s'agit ici de l'âme individuelle en tant qu'« *âme partielle (litt.:* « *tablette parcellaire (lawh juz'î)* » par opposition à « *l'Ame universelle (al-nafs al-kulliyya)* » qu'on appelle aussi « *La Table gardée (al-lawh al-mahfûz)* ».

Ibn Arabi fait ici allusion à Noé et à Lot à cause de leurs deux femmes incroyantes[1117], pareilles à la femme d'Abû Lahab, symbole de l'âme qui commande le mal.

SOURATE DU *FAÇÇ* DE JOB

La sourate de ce chapitre est « *La dilatation* », en parfaite correspondance avec l'état spirituel de Job, dont *Allâh* a dilaté la poitrine[1118] par le don de prophétie (*nubuwwa*) et déchargé le fardeau de l'immense épreuve qui pesait sur son dos[1119]. Il a indiqué dans le Coran l' (*dhikr*)[1120] et lui a accordé la facilité après la difficulté[1121]. Il l'a établi dans la patience (*çabr*), de sorte qu'il porta ardemment sa complainte pour le retrait de ses souffrances vers son seul Seigneur. Il réalisa ainsi ce qu'exprime le dernier verset de la sourate « *La dilatation* »: « *Et aspire ardemment à ton Seigneur !* »[1122].

Ainsi, le *sheikh* conclut le *façç* de Job par la complainte adressée à *Allâh* et l'aspiration vers Lui[1123], car Job est « *celui qui revient (awwâb)* »[1124] auprès d'*Allâh*, c'est-à-dire celui qui aspire à recevoir Sa faveur en retournant vers Lui et non vers les causes secondes. Le *sheikh* emploie une phrase qui est comme une interprétation des deux derniers versets de la sourate « *La dilatation* », en disant à la fin du *façç*: « *Nous t'avons donné le bon conseil; agis en conséquence !* »[1125], faisant allusion au verset: « *Quand tu es libéré d'une besogne, occupe-toi d'une autre !* »; et ensuite: « *Adresse-toi à Lui, qu'Il soit loué !* »[1126], en référence au dernier verset: « *Et aspire ardemment à ton Seigneur !* ».

Le Nom divin qui gouverne ce chapitre est « *Le vivant* », qui régit la production de l'élément air. C'est par l'air que se dilate la poitrine dans l'ordre sensible. On trouve aussi dans ce *façç* mention de la cessation des souffrances et de la colère, ce qui renvoie aux versets suivants: « *Certes, il y a avec la difficulté une facilité...* », et : « *Et retiré ton fardeau* »[1127]. On retrouve la même chose dans la section 21 du chapitre 369 des *futûhât*, dédiée à la sourate « *La dilatation* », où Ibn Arabi dit: « *...Il abandonne ce qu'il avait trouvé pesant dans le monde, et c'est pour cette raison qu'on appelle les jinn et les hommes: "les deux catégories d'êtres pesants (al-thaqalayn)", dénomination qui s'applique à tout être naturel; et l'organe par lequel il percevait la douleur psychique et sensible se retire de lui, tandis qu'Allâh l'élève à ce lieu supérieur par lequel il participe à la station spirituelle d'Idrîs dans sa station solaire, source des souffles vitaux. Il est élevé à un rang supérieur et délivré de sa souffrance. Son voyage nocturne est louangé et il a connaissance de ce qu'il a reçu pendant ce voyage* ».

[1117] La trahison (*khiyâna*) des femmes de Noé et de Lot est mentionnée dans le Coran (Cor. LXVI, 10).
[1118] Allusion au premier verset de la sourate « *La dilatation* » (Cor. XCIV, 1).
[1119] *ibidem*, versets 2 et 3.
[1120] *Ibid.*, verset 4.
[1121] *Ibid.*, verset 5.
[1122] Cor. XCIV, 6.
[1123] *Cf.* trad. Gilis, p. 533.
[1124] Le nom arabe de Job: *ayyûb*, tiré de la racine *AwaBa: « retourner, revenir »*, signifie étymologiquement: «*celui qui revient, qui retourne awwab)* [vers *Allâh* la Réalité principielle] », et peut être rapproché du nom divin « *Le tout pardonneur (al-tawwâb)* », la *tawba* étant également du point de vue initiatique, par delà son sens religieux de « *repentir* » et suivant le sens de la racine *TaWaBa*, le retour vers *Allâh*.
[1125] *Cf.* trad. Gilis, p. 534.
[1126] *ibidem*.
[1127] Respectivement, Cor. XCIV, 5 et 2.

Quant au verset: « *Nous avons élevé ton invocation* »[1128], il est en correspondance avec la parole du *sheikh*: « *Sache que le secret divin porté par Job, Allâh l'a disposé comme un avertissement et un "livre écrit", que lit la communauté muhammadienne afin de connaître ce qu'il contient et s'unir à son détenteur, comme attestation de son excellence* »[1129].

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Le *façç* précédent traite du meurtre et de la mort d'après la perdition exprimée par la sourate « *Les fibres* ». Toute mort dans un domaine donné est vie dans un autre. Le présent *façç* parle de la vie après la destruction, suivant la sourate « *La dilatation* » associée à Job. De même que dans le chapitre précédent, l'exposé concernant l'invocation et son élévation, dans le verset: « *Nous avons élevé ton invocation* », est en relation avec l'invocation de Jonas: « *Pas de divinité excepté Toi; Gloire à Toi ! Certes j'étais parmi les injustes* »[1130]. Et dans ce *façç* de Job il est question de la glorification adressée [à Dieu] par toutes les créatures[1131].

Enfin, la formule par laquelle le *sheikh* termine ce *façç*: « *Nous t'avons donné le bon conseil; agis en conséquence ! Adresse-toi à Lui, Qu'Il soit glorifié !* », qui dépend de la fin de la sourate « *La dilatation* »: « *Quand tu es libéré d'une besogne, occupe-toi d'une autre ! Et aspire ardemment vers ton Seigneur !* », se retrouve mise en œuvre dans la sourate « *Al-kawthar* »[1132] à laquelle est attribué le *façç* suivant de Jean, dans le verset: « *Accomplis le rite de la prière envers ton Seigneur et le sacrifice* »[1133]. Au *façç* de Jean correspondent le Nom divin « *Le vivificateur* » et la sphère de l'élément eau, grâce auquel Job a repris vie, et c'est le Nom divin « *Le vivant* » qui gouverne le *façç* de ce dernier. Les deux chapitres de Job et de Jean se complètent et leurs sourates sont en parfaite correspondance. Le thème constitutif des deux sourates est la mention faite au Prophète Muhammad de ses faveurs et de ses devoirs. Elles contiennent toutes les deux d'importantes bonnes nouvelles. La dilatation de la poitrine de l'Envoyé d'*Allâh* correspond au *façç* de Job, et l'abondance symbolisée par le fleuve paradisiaque *al-kawthar*[1134] au *façç* de Jean.

SOURATE DU *FAÇÇ* DE JEAN

La sourate de ce chapitre est *al-kawthar* à laquelle le *sheikh* a dédié le chapitre 276 des *futûhât* qui est ordonné autour de l'idée de l'imagination humaine (*khayâl al-insân*). Et la faculté imaginale est en rapport avec Jean. Le *sheikh* dit que la forme parfaite de Marie imprimée dans l'imagination de Zacharie est la cause de la naissance de Jean, qui était chaste comme Marie était vierge. Il parle dans le *façç* de Zacharie, qui vient ensuite, de la faculté conceptuelle (*wahm*) et de l'influence qu'elle exerce, et de la connaissance que possèdent de cette question ceux qui maîtrisent cette faculté[1135]. Le Nom divin qui gouverne ce *façç* est « *Le vivificateur* » qui régit la

---

[1128] Cor. XCIV, 4.
[1129] *Cf.* trad. Gilis, p. 530.
[1130] Cor. XXI, 87.
[1131] *Cf.* trad. Gilis, p. 528.
[1132] Cor. CVIII.
[1133] *ibidem*, verset 2.
[1134] Le nom *al-kawthar* est tiré de la racine *KaTHaRa: « être abondant, nombreux; croître... »*.
[1135] *Cf.* trad. Gilis, p. 556.

production de la sphère de l'eau et la demeure céleste « *Les faveurs (al-na'â'im)* »[1136]. Or l'une des faveurs divines accordées au prophète Muhammad est le bassin du *kawthar*, l'eau de la vie éternelle, et le rapport entre la vie de Jean, l'eau et le *kawthar* est bien connu.

La correspondance entre le *façç* et la sourate apparaît dans son dernier verset: « *Certes, celui qui te haït est privé de descendance (abtar)* »[1137], c'est-à-dire: privé de *dhikr*, sans descendance et sans héritage; quant à toi, O Envoyé d'*Allâh*, c'est ta communauté qui héritera de toi en maintenant la tradition muhammadienne. Ceci est confirmé par le *sheikh* dans ce chapitre quand il dit: « *...parce que* [Zacharie] *avait souhaité de préférence que subsiste l'invocation d'Allâh dans sa descendance, car l'enfant est le secret de son père, en disant: "Qui hérite de moi et de la famille de Jacob". Et en ce qui concerne ces derniers, il n'y a pas d'autre héritage que la station spirituelle de l'invocation d'Allâh et l'appel (da'wa) à Lui* »[1138].

Et même si Jean est chaste et sans enfant, il n'est pas pour autant « *sans descendance (abtar)* », puisque son esprit réside toujours dans le deuxième ciel ; et son nom est répété cinq fois dans le Coran. Il est celui qui sacrifie la mort et l'égorge rituellement (*yanharu*) sur le mur des limbes, à la fin du jour du jugement dernier, quand s'accomplit l'installation définitive des gens du paradis et des gens de l'enfer [dans leurs demeures respectives], tandis que Jean est le dernier des êtres à réaliser effectivement la parole centrale de la sourate *al-kawthar* qui est: « *...et accomplis le sacrifice (wa anhar)* »[1139].

Le propos du *sheikh* [au sujet de Zacharie]: « *Il a donné la précellence à la Réalité divine avant de mentionner son fils* »[1140] fait allusion à la priorité du verset: « *Accomplis le rite de la çalât envers ton seigneur et accomplis le sacrifice* », c'est-à-dire l'accomplissement (*qiyâm*) des devoirs envers Dieu (*al-haqq*), sur la mention du fils dans le verset qui suit: « *Certes, celui qui te haït est privé de descendance (abtar)* ». Car celui qui accomplit la *çalât* (*al-muçallî*) est en arrière par rapport à celui qui a la précellence (*al-sâbiq*)[1141]. Le *sheikh* a développé cette idée dans la septième section du chapitre 369 des *futûhât* qui dépend de la sourate *al-kawthar*.

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Au début du présent *façç*, est évoquée la question de la station spirituelle de l'invocation d'*Allâh* et du désir de sa continuité. Ceci fait référence à la sourate du *façç* précédent: « *La dilatation* ». De même que Jean est l'héritier de Zacharie, la communauté muhammadienne reçoit en héritage de son prophète la station spirituelle de l'invocation et de l'appel à *Allâh*. Les derniers versets de la sourate « *La dilatation* »: «*Quand tu es libéré d'une besogne, occupe-toi d'une autre ! Et aspire ardemment à ton Seigneur !* » sont semblables à celui-ci, qui termine la sourate *al-kawthar:* « *Certes, celui qui te haït est privé de descendance* », comme le verset initial de la sourate « *La dilatation* »: « *N'avons-Nous pas dilaté ta poitrine* » est un aspect de ce qui est exprimé par le premier verset de la sourate *al-kawthar:* « *Nous t'avons certes donné le kawthar* ».

[1136] *Cf. supra*, 2e partie, chapitre du verbe de Jean.
[1137] Cor. CVIII, 3.
[1138] *Cf.* trad. Gilis, p. 544.
[1139] Cor. CVIII, 2.
[1140] *Cf.* trad. Gilis, p. 544.
[1141] Le terme *muçallî*, qui désigne celui qui accomplit la prière rituelle (*çalât*), s'applique aussi, dans une course de chevaux, au cheval qui arrive second (le gagnant étant désigné par le terme *sâbiq*, *litt.:* « *Celui qui précède, qui vient avant* ») [*cf. fuçûç*, verbe de Muhammad, trd. Gilis, p. 711; M. Vâlsan, *Le livre d'enseignement par les formules indicatives*...d'Ibn Arabi, p. 53, note 3].

L'énoncé dans ce *façç* du principe selon lequel le fils est le secret de son père introduit à la sourate du *façç* suivant consacré à Zacharie, c'est-à-dire la sourate « *La cité* »[1142] dont un verset dit: « *Par le géniteur et ce qu'il engendre !* »[1143]. A Jean correspond la Majesté divine (*al-jalâl*), le Nom divin « *Le vivant* » et la sphère de l'élément eau, et à son père Zacharie la rigueur dérivée du Nom divin « *Le maître qui fait mourir (al-mâlik al-mumît)* » et la sphère de l'élément terre. Le vivant et le mort, comme l'eau et la terre, sont complémentaires, car la mort relativement à un état d'existence[1144] est le principe de la vie dans un autre...Tout ce qui concerne Jean et Zacharie est marqué par les souffrances qu'ils subirent de la part des juifs, la contrainte, la rigueur et la majesté. L'un et l'autre goûtent la saveur contenue dans les versets suivants de la sourate « *La cité* »: « *Par le géniteur et ce qu'il engendre ! Nous avons créé l'être humain dans la peine (kabad)* »[1145].

SOURATE DU *FAÇÇ* DE ZACHARIE

La sourate de ce *façç* est « *La cité (al-balad)* ». Le Nom divin qui commande ce chapitre est:« *Celui qui fait mourir* », régissant la production de l'élément terre, la demeure céleste *al-balda* dans le signe zodiacal du Sagittaire, la lettre *çâd* parmi les lettres dites « prononcées » et la lettre *shîn* parmi les lettres dites « tracées ».

On notera l'étroite correspondance entre le nom de la sourate: *al-balad* (« *La cité, la terre* ») et celui de la mansion lunaire *al-balda*[1146]. L'élément rattaché au signe zodiacal du Sagittaire est le feu chaud et sec, dont l'état est majestueux et qui est caractérisé par la rigueur et la sécheresse en corrélation avec le quatrième verset de la sourate: « *Nous avons créé l'homme dans la peine* ». La flèche du Sagittaire correspond au Nom divin « *Celui qui fait mourir* », et pour cette raison la sagesse de ce *façç* est dite « *royale, souveraine (mâlikiyya)* », le roi ou souverain ayant le pouvoir de contraindre avec vigueur. Zacharie était endurant dans la discipline spirituelle et subit d'immenses épreuves. La sourate exprime un des aspects de la rigueur ainsi: « *Ne va-t-il pas s'engager sur le chemin escarpé ? Qu'est-ce donc que le chemin escarpé ?...Sur eux un feu oppressant* »[1147], et aussi: «*...et se recommandent mutuellement la patience* »[1148]. Le Nom divin « *Celui qui fait mourir* », qui régit la production de l'élément terre, trouve un écho dans cette expression de la sourate: «*...un jour de famine* »[1149], l'état de famine étant proche de la mort; de même le verset: « *Ou un pauvre dans la misère (matraba)* »[1150] renvoie à l'élément terre.

Le thème dominant du *façç* est l'étendue de la *rahma* et vient de cette expression de la sourate: «*...et se recommandent mutuellement la compassion (marhama)* »[1151]. La sourate contient d'autre part l'injonction de se comporter avec

---

[1142] Cor. XC.
[1143] *ibidem*, verset 3.
[1144] *Litt.:* « *un monde* (*'âlam*) ».
[1145] Cor. XC, 3 et 4; *kabd* signifie: « *peine, affliction; douleur au foie* » et *kabad* désigne plutôt la partie centrale et intérieure du corps, notamment la cavité du ventre, et donc le cœur ou le foie.
[1146] Les deux noms *balad* et *balda* sont synonymes et de la même racine; *balad* signifie: « *pays, région, province; cité* », mais aussi une région désolée, inhabitée et inculte. C'est une désignation de La Mecque.
[1147] Cor. XC, 11 et 20.
[1148] *ibidem*, verset 17.
[1149] *ibidem*, verset 14.
[1150] *ibidem*, verset 16. Le mot arabe *matraba*, qui signifie « *misère, pauvreté* » est de la même racine que le mot *turâb* qui désigne l'élément terre et signifie: « *terre, pousssière* ».
[1151] *ibidem*, verset 17.

compassion à l'égard du prisonnier de guerre, de l'orphelin et du pauvre. Le *sheikh*, dans le chapitre 294 des *futûhât* dépendant de la sourate « *La cité* », parle de l'étendue de la *rahma* et termine le chapitre de la même façon que commence le présent *façç* où il rappelle que la *rahma* précède la colère et qu'elle sera universelle après l'exécution des peines au jour du Jugement dernier.

La parole suivante du *sheikh* dans ce *façç*: « *Nous avons déjà mentionné dans les futûhât que l'influence (athar) ne s'exerce que par le non-étant (ma'dûm) et non par l'existant* »[1152] est en correspondance avec cette autre, dans le chapitre 294 des *futûhât*: « *Sache que cette demeure contient la science de l'éminence du monde (al-'âlam), dans son intégralité, auprès d'Allâh. Est-ce que le non-manifesté possède ou non un degré auprès d'Allâh, dont, par conséquent, le mode d'exaltation soit déterminé ?* ». Au milieu du même chapitre, Ibn Arabi dit: « *Il n'y a pas de connaissance d'Allâh plus immense que celle du non-étant absolu (al-'adam al-mutlaq), excepté celle d'Allâh Lui-même* »[1153].

[1152] *Cf.* trad. Gilis, p. 556.

[1153] Le « *non-étant absolu (al-'adam al-mutlaq)* » désigne ce qui reste non-manifesté, l'aspect transcendant (*tanzîh*) de la Réalité divine (*al-haqq*), mais aussi le *cosmos* du côté principiel : « *La science que le Vrai principiel a de Soi est essentiellement la science qu'Il a du monde, qui ne cesse d'être connu de Lui, bien qu'il soit non-manifesté. Le monde ne se connaît pas lui-même car il n'a pas d'existence* [propre] » (*fut.*, chap. 2). Dans ce sens, « *au regard de l'Infini, la manifestation tout entière étant rigoureusement nulle...* », suivant la formule de R. Guénon (*cf.*, *Les états multiples de l'Etre*, chap. XIII), seul le Principe est réel, et le monde est inexistant par rapport au Principe. Ainsi, « *Le monde est perçu (mudrak) par Allâh à l'état non-manifesté (hâl 'adamihi), car il est en soi non-existant. Il est perçu par Allâh qui le voit et l'existencie sous l'effet de la puissance divine (al-iqtidâr al-ilâhî). L'effusion de l'être en tant que tel ne se produit que dans ces visions divines non-manifestées (fi hâl 'adamihâ)* » (*fut.*, chap. 293). C'est dans ce sens que le « *non-étant absolu* » possède la plus grande connaissance d'*Allâh*, après *Allâh* Lui-même.

A ce « *non-étant absolu* », s'oppose la « *réalité absolue (al-wujûd al-mutlaq)* », l'Etre total qui n'est autre qu'*Allâh*, la Réalité principielle et totale comprenant la manifestation universelle. Quant aux possibilités de manifestation à l'état non-manifesté, c'est-à-dire les « *essences immuables (al-a'yân al-thâbita)* », elles sont qualifiées par un aspect du « *non-manifesté ('adam)* » appelé « *non-étant conditionné (al-'adam al-muqayyad)* » ou « *non-étant relatif (al-'adam al-idâfi)* ».

Dans le passage suivant du chapitre 294, l'opposition entre « *réalité absolue* » et « *non-étant absolu* » est dépassée dans une synthèse qui relève de la métaphysique non-duelle du *tawhîd*, et où Ibn Arabi montre l'intime interdépendance des deux aspects, qui sont des signes et des indications (*dalâl*) au sujet de la Réalité totale d'*Allâh*. Après avoir mentionné différents serments divins (*aqsâm*) coraniques, rattachés à des lois sacrées et exprimés par des êtres particuliers manifestant des Noms divins, il dit au sujet du « *serment universel (al-qasam al-'âmm)* »: « *Mais non, J'en fais le serment par ce que vous voyez. Et par ce que vous ne voyez pas* » (Cor. LXIX, 38-39) que: « *Toutes les choses, parmi les êtres manifestés (al-mawjûdât), sont contenues dans ce serment, qui contient aussi ce qui n'est pas (al-'adam) ainsi que les non-existants (al-ma'dûmât), selon Sa parole: "Et par ce que vous ne voyez pas": ce que vous voyez dans l'état présent et dans l'avenir, qui est lui-même non-existant. Les choses (al-ashyâ') sont en relation avec l'éminence (sharaf) et l'exaltation (ta'zîm), et qu'il en va de même du non-existant. Quant à l'éminence du non-étant absolu, c'est qu'il indique la réalité absolue (al-wujûd mutlaq), et c'est pour cela qu'il est magnifié. C'est une idée courante qu'on formule en disant: "les choses se distinguent par leur contraire". L'inexistant se distingue de l'existant et réciproquement. Quant à l'éminence du non-étant conditionné (al-'adam al-muqayyad), elle tient à sa qualité de recevoir l'être (wujûd) qui possède en soi l'éminence, et c'est pourquoi il constitue une qualité de la Réalité divine (al-haqq). Il surpasse le non-étant absolu dans la mesure où il reçoit l'être. Il signale la Réalité divine de deux façons: en indiquant Son état de non-existence ou en indiquant Son état d'existence. Le non-étant absolu surpasse le non-étant conditionné sous un certain rapport qui est l'exaltation* [ou la « *magnification (ta'zîm)* »] *d'Allâh, dont il est un signe puissant dans la mesure où il ne reçoit pas l'être, et qu'il demeure dans son principe et dans*

Ibn Arabi ouvre ce chapitre dédié à la demeure de la sourate « *La cité* » par une indication au sujet de l'héritage de la prophétie, d'après le verset de la sourate: « *Par le progéniteur et ce qu'il engendre* »[1154], qui renvoie à l'héritage que Jean reçoit de Zacharie comme à celui des savants et des saints (*awliyâ'*) de la part du prophète Muhammad. Il dit ainsi:

« *L'enceinte sacrée d'Allâh est le cœur de tout prophète*[1155].
Et on dit qu'il en est de même du cœur de chaque walî.
Ils ont hérité de Lui et hérité les uns des autres,
L'héritage des sciences et de la station suprême ».

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Ibn Arabi clôt le *façç* en se référant au pardon (*maghfira*) mentionné dans le verset adressé à l'envoyé d'*Allâh*: « *Afin qu'Allâh te pardonne tes fautes antérieures et à venir...* »[1156]. Le début de cette phrase coranique se trouve dans le premier verset de la sourate « *La victoire (al-fath)* »: « *Certes, Nous t'avons donné une victoire éclatante* », et elle se termine par son quatrième verset: « *Et Allâh t'a accordé un tout-puissant secours* ». Or cette assistance, comme la victoire et le pardon, nous les trouvons dans la sourate du *façç* d'Elie qui vient ensuite, c'est-à-dire la sourate « *Le Secours divin* »: « *Quand vient le secours d'Allâh et la victoire...et demande-Lui pardon. Il est certes Tout-pardonnant* »[1157]. La victoire mentionnée dans la sourate du *façç* d'Elie est celle de la Mecque, c'est-à-dire la cité par laquelle est prononcé le serment qui ouvre la sourate du *façç* de Zacharie: « *Non, J'en jure par cette cité, tant que tu es un habitant de cette cité* »[1158]. Et le mot « *tout-puissant, inaccessible ('azîz)* » du verset [de la sourate « *La victoire* »] renvoie au Nom divin « *L'Inaccessible (al-'azîz)* » qui gouverne le *façç* d'Elie dont le degré est celui de l'ordre minéral[1159].

---

son essence propre, attentif à (ghairatan) ce que le côté divin ne l'associe pas à la qualité d'être et ne le désigne pas par un nom divin qui revient en réalité à Allâh. Les choses étant ainsi, le Principe divin (al-haqq) a donné comme loi (shara'a) aux êtres manifestés la louange (tasbîh), c'est-à-dire la transcendance (tanzîh), de sorte qu'Il se caractérise par le fait de ne dépendre d'aucune chose contingente. La transcendance est une qualité du non-manifesté (waçf 'adamî). En se qualifiant par le non-étant absolu, le Très-Haut lui a donné l'éminence en disant: "Louange à ton Seigneur, le Seigneur de la Toute-puissance ('izza) au-delà de ce que vous attribuez" (Cor. XXXVII, 180), *parce que le non-manifesté ('adam) réalise la louange d'Allâh. Il est plus savant au sujet de ce qui est digne d'Allah que le non-étant conditionné. Il est qualifié par l'éternité sans commencement (azal) en tant que non-manifesté ('adam), comme le Principe divin (al-haqq) est qualifié par l'éternité sans commencement en tant qu'être (wûjud), car* [l'éternité sans commencement] *est la qualification du Principe divin par négation de la primordialité (awwaliyya), laquelle est la qualification du non-manifesté qui est en soi négation de l'être (wujûd). Excepté* [la connaissance qu'] *Allâh* [a de Soi], *il n'y a pas de plus immense connaissance d'Allâh que celle du non-étant absolu (al-'adam al-mutlaq)* ».

[On a rendu ici *'adam* par « *non-manifesté* » ou « *non-étant* », plutôt que par « *non-être* », pour éviter toute confusion avec l'idée de Non-Etre (correspondant au *wou ki* dans la tradition chinoise) telle que l'a exposée R. Guénon ; sur la doctrine d'*al-wujûd* et le sens de *'adam* chez Ibn Arabi, *cf.* les anthologies de W. C. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge*, 5, et du même auteur, *The Self-Disclosure of God*, 1), Albany, 1989 et 1998].

[1154] Cor. XC, 3.

[1155] *Cf.* R. Guénon, *La cité divine* (*in Symboles fondamentaux de la science sacrée*, chap. LXXV).

[1156] Cor. XLVIII, 2.

[1157] Cor. CX, 1 et 3.

[1158] *ibidem*, versets 1 et 2.

[1159] Une ville est un ensemble de constructions en pierre.

SOURATE DU *FAÇÇ* D'ELIE

La sourate de ce *façç* est: « *Le secours divin (al-naçr)* ». La correspondance de cette sourate avec le thème traité dans le chapitre du verbe d'Elie apparaît dans le verset: « *Glorifie par la louange de ton Seigneur...* »[1160], le *façç* étant ordonné autour de l'idée de glorification (*tasbîh*) et de transcendance. Le *sheikh* dit au sujet d'Elie: « *Allâh étant en lui dans Son aspect de transcendance* »[1161]. Puis il mentionne les formules coraniques: « *Rien n'est semblable à Lui* »[1162] et: « *Louange à ton Seigneur, le Seigneur de la Toute-puissance ('izza)*[1163] *au-delà de ce qu'ils* [Lui] *attribuent* »[1164]. Car cette « *Toute-puissance* » est liée à la transcendance. Et le Nom divin qui commande le degré de ce *façç* est « *L'Inaccessible, le Tout-puissant (al-'azîz)* », lequel régit la production du règne minéral[1165]. La correspondance entre le « *secours* » et la « *Toute-puissance* » est claire, car celle-ci est étroitement liée à l'assistance comme à la « *victoire (fath)* »[1166] et à l'entrée « *des gens en grand nombre dans la voie divine* »[1167]. *Allâh* dit dans la sourate « *La victoire* »: « *Et Allâh t'a donné un puissant secours (naçran 'azîzan)* »[1168], et aussi: « *Et un butin abondant que vous prenez, Allâh est Tout-puissant et Sage* »[1169]. Il dit encore: « *...Tout-puissant (a'izza) sur les infidèles...* »[1170].

La sourate « *Le Secours divin* » est en correspondance avec les métaux parce que l'assistance divine à l'égard des envoyés est liée au caractère de la puissance du fer. Le Coran dit dans la sourate « *Le fer* »: «*...Nous avons fait descendre le fer, dans lequel réside une puissante force et des bienfaits pour les humains, afin qu'Allâh sache qui L'assiste ainsi que Ses envoyés...* »[1171]. Il dit aussi au sujet du noble victorieux « *Celui aux deux cornes* »[1172]: « *Apportez-moi des morceaux de fer...que je verse du cuivre (qitr) dessus* »[1173]. Il s'agit de cuivre (*nuhâs*)[1174] fondu. Le Coran dit encore, au sujet du calife David: « *...Nous avons amolli pour lui le fer* »[1175]. *Allâh* a secouru Elie et l'a sauvé de ses ennemis en faisant surgir de la montagne du Liban un cheval de feu qu'il chevaucha, lui ouvrant ainsi la porte du ciel: « *...Il est certes Tout-pardonnant (tawwâb)* »[1176].

[1160] Cor. CX, 3.
[1161] *Cf.* trad. Gilis, p. 571.
[1162] Cor. XLII, 11.
[1163] *'izza:* « *rang, état élevé; puissance, force transcendante, impérieuse et dominatrice* », d'où les sens de « *victoire* » et d'« *inaccessibilité* ».
[1164] Cor. XXXVII, 180.
[1165] Comprenant les métaux.
[1166] *fath*: litt.*:* « *ouverture* », et *naçr:* « *aide, assistance divine* » ont aussi tous deux le sens de « *victoire* ». C'est grâce à la Toute-puissance divine que l'on obtient l'assistance divine et la victoire spirituelle.
[1167] Cor. CX, 2.
[1168] Cor. XLVIII, 3.
[1169] Cor. XLVIII, 19.
[1170] Cor. V, 54.
[1171] Cor. LVII, 25.
[1172] La tradition l'identifie à Alexandre le Grand. Sur l'attribut de puissance signifié par les « *cornes (sg.: qarn)* », *cf.* l'article de R. Guénon, *Le symbolisme des cornes* (*in Symboles fondamentaux...*, chap. XXVIII).
[1173] Cor. XVIII, 96
[1174] Le nom arabe du cuivre: *nuhâs*, est tiré du verbe *nahisa* qui désigne ce qui est sinistre et néfaste.
[1175] Cor. XXXIV, 10.
[1176] Cor. CX, 3.

On notera la concordance subtile du fait que la demeure céleste de ce *façç* est appelée: « *félicité du sacrifiant (sa'd al-dhâbih)* ». Car le sacrifice (*dhabh*) désigne habituellement la mise à mort au moyen d'un instrument métallique. Le *sheikh* emploie plusieurs fois les mots « *meurtre (qatl)* » et « *coup porté, lancer (ramy)* » et dit, par exemple, en faisant allusion à la sourate « *L'assistance divine* »: « *N'éprouve ni anxiété ni crainte. Certes, Allâh aime le courage, même si c'est pour tuer un serpent. Et il n'y a d'autre serpent que ton âme...Quelle puissance ('izza) est plus grande que celle-là. Tu t'imagines, par la faculté conceptuelle (wahm), que tu as tué...*"*Tu n'as pas lancé quand tu as lancé, mais c'est Allâh qui a lancé*"[1177]»[1178]. Il dit encore, à la fin du chapitre: « "*Vous ne les avez pas tués, mais c'est Allâh qui les a tués*"[1179]*, alors que seulement le fer et celui qui a porté le coup les ont tués...C'est par l'ensemble de ces éléments que s'effectuent le meurtre et le lancer* »[1180].

Le *sheikh* fait allusion à l'expression «*...et demande-Lui pardon...*» contenue dans le dernier verset de la sourate « *L'assistance divine* », quand il dit: «*...Nous relâchons les rideaux et laissons tomber les voiles...On nous a ordonné d'user du voile...* »[1181], car le pardon c'est le voile, et ordonner de voiler, c'est accorder le pardon.

Et vers la fin du chapitre, la remarque d'Ibn Arabi, au sujet du véritable initié (*'ârif bi-Allâh*) qui « *a réalisé le rassemblement final (hashr) dans sa vie terrestre et la résurrection (nashr) dans sa tombe* », renvoie au statut particulier de la sourate « *L'assistance divine* » qui est la dernière à avoir été révélée, et qui constitue, comme l'ont compris les savants parmi les compagnons du prophète Muhammad, une annonce adressée à l'Envoyé d'*Allâh* de son départ prochain vers le Compagnon suprême et de son retour vers la présence la plus proche dont rien ne le sépare plus: « *...Il est certes Tout-pardonnant* ». Ici apparaît un autre lien entre le présent *façç* et le précédant, gouverné par le Nom divin « *Celui qui fait mourir* »: le meurtre, le lancer, le retour d'Elie au ciel, celui du prophète Muhammad vers le Compagnon suprême, sont en effet des aspects de ce Nom divin.

Le propos du *sheikh* à la fin du chapitre, au sujet de la réalisation de la nature animale par laquelle celui qui en a la maîtrise voit les états des morts dans leurs tombes, renvoie au *façç* d'Uzayr, dont le degré, correspondant au soleil, est la demeure d'Idrîs. Et lors de sa montée au ciel, Elie atteint le ciel du soleil car sa station spirituelle est celle d'Idrîs. Nous avons vu que la sourate de ce quatorzième *façç* solaire intermédiaire est « *Les chevaux rapides* », c'est-à-dire les montures préparées pour la guerre sainte, comme le cheval igné que chevauche Elie lors de sa montée au ciel. Le *sheikh* donne pour titre à la demeure de la sourate « *Les chevaux rapides* », dans le chapitre 22 des *futûhât:* « *Demeure des souffles animaux* ».

Le retour d'Elie à sa station spirituelle [solaire] est régi par le Nom divin « *L'Inaccessible, le Tout-puissant* » qui gouverne le présent *façç*, et auquel Ibn Arabi fait allusion dans son propos au sujet du verset: « *...Il est certes Tout-pardonnant* » de la sourate « *L'assistance divine* », à laquelle est dédiée la cinquième section du chapitre 369 des *futûhât*, où il dit: « *Parmi les sciences divines, cette cinquième demeure contient celle de l'exposition détaillée du retour divin suivant les états des serviteurs, et c'est une science élevée ('azîz)* ». Et au sujet du rapport de « *ce qui est élevé* [dans la Tout-puissance et l'inaccessibilité] » avec l'assistance divine, le *sheikh* dit dans son *diwân:* « *Au sujet de l'esprit de la sourate "L'assistance divine" et de la victoire (al-fath):*

> « *Du nom "L'Inaccessible, le Tout-puissant" vient l'assistance divine, si tu comprends,*

[1177] Cor. VIII, 17.
[1178] *Cf.* trad. Gilis, p. 579.
[1179] Cor. VIII, 17.
[1180] *Cf.* trad. Gilis, p. 583-584.
[1181] *ibidem*, p. 574.

Et ensuite survient le dévoilement recherché par l'âme ».

Le *sheikh* conclut le chapitre en parlant de celui « *qui a reçu un grand bien* », en guise d'introduction au *façç* de Luqmân, celui qui a reçu la sagesse (*hikma*): « *Car celui qui a reçu la sagesse a vraiment reçu un grand bien* »[1182], et auquel est attribuée la sourate « *La secousse* » où le bien se trouve mentionné: « « *Celui qui accomplira le poids d'un atome de bien le verra* »[1183]. C'est à cette vision que fait allusion Ibn Arabi à la fin du chapitre quand il dit: « *Et il ne verra qu'Allâh dans cela même qu'il voit, et il verra que celui qui voit est cela même qui est vu* »[1184].

Comme la sourate « *L'assistance divine* » annonce au prophète Muhammad la bonne nouvelle de la proximité de son départ vers la Compagnon suprême, la sourate « *La secousse* » se caractérise par le retournement de la réalité de ce bas-monde dans la Vie dernière et le retour vers *Allâh*. Les deux demeures associées à ces deux chapitres des *fuçûç al-hikam* se trouvent dans la « *demeure du temps (al-dahr)* », suivant l'indication donnée par le *sheikh* dans le chapitre 22 des *futûhât*, c'est-à-dire celle qui contient les sourates commençant par la particule *idhâ*[1185]. A la sourate « *La secousse* » correspond la « *demeure de la génération* », c'est-à-dire la génération du jour du Jugement dernier; et à la sourate « *L'assistance divine* », la « *demeure de la bonne nouvelle de la rencontre* ».

SOURATE DU *FAÇÇ* DE LUQMÃN

La sourate de ce *façç* est « *La secousse* », dont le *sheikh* cite les versets suivants à la fin du chapitre: « *Et celui qui aura accompli le poids d'un atome de bien le verra. Et celui qui aura accompli le poids d'un atome*[1186] *de mal le verra* »[1187], en relation avec cette parole de Luqmân: « *O mon fils, voici* [la chose]: *même si c'est le poids d'un grain de moutarde, et qu'il est dans une pierre, dans les cieux, ou sur la terre, Allâh l'apportera...* »[1188]. Le *sheikh* dit au sujet de la graine de moutarde: « *Ce n'est pas autre chose que l'atome mentionné dans la parole coranique...* », et il cite les versets cités ci-dessus de la sourate « *La secousse* », puis il ajoute: « *...c'est le plus petit des êtres*[1189] *qui se nourrissent, et le grain de moutarde est le plus petit des aliments...* »[1190].

Le bien mentionné dans la sourate « *La secousse* » est en correspondance avec Luqmân, dont le Coran dit, dans la sourate qui porte son nom: « *En vérité, Nous avons donné à Luqmân la sagesse...* »[1191], indication complétée par cet autre passage coranique: «*...Celui qui a reçu la sagesse a certes reçu un grand bien...* »[1192]. C'est de ce « *grand bien* » que procède la station de la plénitude spirituelle (*ihsân*), à laquelle se rapporte ce *façç*, car celui qui possède cette station spirituelle est vigilant à l'égard

---

[1182] Cor. II, 269.
[1183] Cor. XCIX, 7.
[1184] *Cf.* trad. Gilis, p. 584.
[1185] *idhâ:* « *lorsque, quand* ». Les sourates « *L'assistance divine* » et « *La secousse* » commencent en effet par ce mot.
[1186] *dhurra:* « *atome, infime partie de qch; très petite fourmi* ».
[1187] Cor. XCIX, 7-8; *cf.* trad. Gilis, p. 602.
[1188] *Cf.* trad. Gilis, p. 598.
[1189] *i.e.*, la « *petite fourmi* [ou « *l'atome* »] » mentionnée par le verset de la sourate.
[1190] *Cf.* trad. Gilis, p. 602.
[1191] Cor. XXXI, 12.
[1192] Cor. II, 269. Ces deux passages coraniques sont cités ensemble par Ibn Arabi dans le chapitre consacré au verbe de Luqmân; *cf.* trad. Gilis, p. 598.

de la moindre chose[1193]. Il existe un lien subtil entre la station de la plénitude spirituelle et le dernier mot de la sourate qui est: « *il le verra (yarahu)* », car ce mot est mentionné dans le *hadîth* bien connu au sujet de la plénitude spirituelle, où elle est définie ainsi: «*...c'est que tu adores Allâh comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas, Lui te voit* »[1194]. C'est pourquoi, à la fin de la seizième section du chapitre 369 des *futûhât*, section rattachée à la sourate « *La secousse* », Ibn Arabi, dans un long et précieux paragraphe, traite spécialement de la demande formulée par Moïse de la vision de son Seigneur, de la montagne mise en miettes[1195], et de ce qui concerne cette éminente question en relation avec le verset coranique: « *Les regards ne Le saisissent pas, alors que Lui saisit les regards; Il est le Subtil, le Bien-informé* »[1196].

Dans le présent *façç*, il parle de ces deux Noms divins: « *Le Subtil (al-latîf)* » et: « *Le Bien-informé (al-khabîr)* »[1197] et commente la parole de Luqmân[1198]: «*...Certes Allâh* [est] *subtil et Bien-informé* » en disant que l'expression « *Il est (kâna) Subtil et Bien-informé* »[1199] est « *plus complète et plus explicite en sagesse* ». Par là il indique que la sagesse muhammadienne se distingue de la sagesse de Luqmân, parce que la première s'exprime justement par la parole coranique: « ...[Il] *est Subtil et Bien-informé* » dans le verset 34 de la sourate « *Les partis* »[1200]: « *Souvenez-vous des paroles d'Allâh qui ont été récitées dans vos maisons, et de la sagesse; Certes Allâh est Subtil et Bien-informé* ».

On remarquera en conclusion que la sourate « *La secousse* » est adjacente à la sourate « *La preuve claire* », qui est attribuée au *façç* d'Abraham. Celui-ci a institué les règles de l'hospitalité et le degré de L'Etre qui lui correspond est le Corps universel. Relativement à l'octoade du Trône divin[1201], Abraham est associé à l'archange Michel et aux nourritures, selon le nom « *Celui qui procure la subsistance (al-razzâq)*» qui gouverne le *façç* de Luqmân. Nous avons mentionné ce rapport entre les deux *façç* dans le chapitre consacré à la sourate du *façç* d'Abraham.

D'autre part, la vision dont nous avons parlé plus haut est en relation directe avec la contemplation dans la demeure de la sourate « *La preuve claire* » qui commence par: « *Il n'est pas...* », comme l'explique le *sheikh* dans le chapitre des *futûhât* dédié à cette demeure, ainsi que dans son ouvrage « *Le livre de l'extinction dans la contemplation* »[1202], et dans le chapitre 22 des *futûhât* où la sourate « *La preuve claire* » est appelée: « *demeure de la contemplation* ».

[1193] Cet examen de conscience (*muhâsaba*) est une discipline spirituelle fondée notamment sur l'injonction prophétique: « *Rendez-vous des comptes à vous-mêmes avant qu'il ne vous en soit demandé* ».
[1194] *Cf. supra*, chapitre de la sourate du *façç* d'Abraham.
[1195] *Cf.* Cor. VII, 143: « *Lorsque Moïse vint à Notre rendez-vous et que Son seigneur lui eut parlé, il dit: "Seigneur, montre-Toi à moi que je Te regarde !". [Allâh] dit:"Tu ne Me verras pas, mais regarde la montagne; si elle reste à sa place, alors tu Me verras". Quand son seigneur Se manifesta à la montagne, Il la réduisit en miettes et Moïse tomba évanoui. Quand il se releva, il dit:"Gloire à Toi, je reviens vers Toi, et je suis le premier des croyants !"* ».
[1196] Cor. VI, 103.
[1197] *Cf.* trad. Gilis, pp. 601-602.
[1198] Celle du verset XXXI, 16.
[1199] Cette dernière expression (Cor. XXXIII, 34) contient le verbe *kâna* qui indique l'être effectif et universel (*al-wujûd*), comme le précise Ibn Arabi, tandis que l'expression employée par Luqmân dans XXXI, 16 ne le contient pas (*cf.* trad. Gilis, p. 601 et note 39).
[1200] Cor. XXXIII.
[1201] Les huit porteurs du Trône; *cf. supra*, 2e partie, chapitre du verbe d'Ismaël.
[1202] *Cf. supra*, chapitre de la sourate du *façç* d'Abraham.

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE PRÉCÈDE ET CELUI QUI LE SUIT

Le *sheikh* conclut ce *façç* en parlant de l'associationisme (*shirk*), en guise d'introduction à la demeure du *façç* de Aaron qui vient ensuite, et dont la sourate: « *Les infidèles* » est toute entière une expression de l'affranchissement de cet associationisme. Il termine l'exposé par la mention du nom *al-rahmân* tiré du verset coranique: « *Dis:"Invoquez Allâh ou invoquez al-rahmân"...* »[1203], comme préambule au *façç* suivant qui commence ainsi: « *Sache que l'existence d'Aaron procède de la dignité spirituelle (hadra) de la rahma universelle (rahamût)...*»[1204],...etc. Ibn Arabi achève le *façç* d'Aaron par un propos sur les Noms divins: « *Le Subtil* » et « *Le Bien-informé* », qui sont tous deux également mentionnés dans le présent *façç* de Luqmân, et il conclut en disant: « *Celui qui Le voit L'adore au moyen de sa passion, si tu comprends bien* »[1205], remarque qui renvoie à la vision que nous avons mentionnée plus haut dans le présent chapitre. C'est aussi à cette contemplation que fait allusion le *sheikh* dans les vers suivants qui se trouvent en ouverture du chapitre 285 des *futûhât* dédié à la demeure de la sourate « *La secousse* »:

« *Les substances m'ont murmuré dans un langage clair*
Ce qu'elles contiennent de la science étrange.
Par là je connais de très près la dignité de mon corps
Par rapport à mon âme et à mon intelligence ('aql).
O mon peuple, les sciences du dévoilement, par ce qu'elles donnent,
Sont bien supérieures à la science des cœurs.
Il n'y a pas de place pour la raison
Dans le domaine des contemplations et des mystères (ghuyûb).
Combien la pensée est impuissante et fautive,
Et combien le regard de l'œil est correct !
Sans l'œil, aucune signe clair n'apparaîtrait
A la raison de l'être intelligent »

Par « *œil* », Ibn Arabi désigne le mot « *il le verra* » de la sourate. On notera combien la mention de la « *dignité* » du « *corps* » vient ici confirmer le rapport de ce *façç* avec celui d'Abraham qui correspond précisément au degré du Corps universel. Le corps est la chose la plus lourde parce que l'élément terre domine en lui. Le *sheikh* y fait allusion dans le paragraphe du chapitre 559 des *futûhât* rattaché à la sourate « *La secousse* », auquel il donne pour titre: « *L'indication sur le mouvement du corps pesant (thaqîl)* » en référence aux versets: « *Quand la terre sera secouée, Et qu'elle expulsera ses charges (athqâl)* »[1206]. On notera la concordance subtile marquée par l'identité de la lettre prononcée et de la lettre tracée associées à cette vingt-troisième demeure à laquelle appartient ce *façç*, c'est-à-dire la lettre *thâ'* (ث) qui est la lettre initiale du mot *thaqîl* [« *lourd, pesant* »], ce qui pesant étant doué d'un mouvement vers le bas caractéristique des corps terrestres et des végétaux dont la production est régie par le Nom divin « « *Celui qui procure la subsistance* », au vingt-troisième degré des États multiples de l'Etre.

[1203] Cor. XVII, 110.
[1204] *Cf.* trad. Gilis, p. 613.
[1205] *ibidem*, p. 623.
[1206] Cor. XCIX, 1-2.

SOURATE DU *FAÇÇ* DE AARON

La sourate de ce *façç* est celle des « *Infidèles* »[1207] dont le thème central est l'affranchissement du culte des idoles et l'affirmation du *tawhîd*. Le chapitre d'Aaron traite du même sujet, en commençant par l'évocation de l'adoration du veau d'or par les fils d'Israël, qu'Ibn Arabi transpose ensuite dans l'universel par l'indication que le « *suprême adoré* » est la passion (*hawâ*), en confirmant la signification profonde du verset coranique: « *Ton seigneur a décrété que vous n'adoriez que Lui...* »[1208]. Le commentaire de ce verset se trouve dans le chapitre 275 des *futûhât* et dans la sixième section de son chapitre 369, les deux étant rattachés à la demeure de la sourate « *Les infidèles* ».

Ibn Arabi dit dans ce chapitre 275: « *Sache que la soumission ou la dépendance d'un être n'existe que relativement à Allâh. Celui qui est dans un état de soumission ou de dépendance à l'égard d'un autre qu'Allâh, s'appuyant et se reposant en lui en toute circonstance, est adorateur d'une idole...* ». Il mentionne ici la « *soumission (tadhallul)* », dérivée du nom « *Celuì qui humilie* » qui gouverne ce *façç* de Aaron et régit la production du règne animal, et la lettre *dhâl* (ذ), initiale du mot *dhull* (« *abaissement, humilité* »), tandis que le veau, adoré par les fils d'Israël, est un animal qui se caractérise par la soumission...Dans ce chapitre, le *sheikh* mentionne huit fois les êtres animés (*hayawân*), les bêtes, ainsi que la soumission des animaux à l'homme, corroborée par l'idée d'assujettissement (*taskhîr*)...Le *façç* abonde en mots dérivés du verbe « *servir, adorer ('abada)* », comme dans la sourate « *Les infidèles* » dont les versets sont expliqués à la fin du chapitre. Ainsi dans le propos suivant: « *Ils s'en sont tenus à la multiplicité des formes...*[L'envoyé] *les appela à une divinité unique connue mais que les yeux ne peuvent atteindre...* » qui constitue le commentaire du verset: « *Je n'adore pas ce que vous adorez* »[1209].

SOURATE DU *FAÇÇ* DE MOÏSE

La sourate de ce *façç* est: « *L'aube (al-falaq)* »[1210]. Un seul Nom divin apparaît dans cette sourate, celui de « *seigneur de l'aube* »[1211] correspondant au Nom divin « *Celui qui l'emporte par la force (al-qawî)* » qui gouverne le degré de ce chapitre et qui régit la production du degré des anges, car *al-falaq* (« *la fente, l'aube, la création...* ») implique la force « *qui coupe en deux* »[1212]. Dans le Coran, *al-falaq* n'est jamais associé à une créature, sauf dans le cas de Moïse quand il fend la mer de son bâton, ainsi qu'il est dit dans le verset 63 de la sourate « *Les poètes* »[1213]: « *Nous révélâmes à Moïse: "Frappe la mer de ton bâton !", et elle se fendit en deux, chaque partie étant comme une immense montagne* »; Moïse fendit encore, en la frappant de

[1207] Cor. CIX.
[1208] Cor. XVII, 23.
[1209] Cor. CIX, 2.
[1210] Cor. CXIII; *falaq:* « *fente, fissure, ravin; aube* ».
[1211] ou: « *seigneur de la création entière* », suivant un sens du mot *falaq* (ou *falq*) quand il se dit relativement à *Allâh;* d'où aussi le nom d'agent *al-fâliq:* « *qui fend* » comme désignant le dieu créateur, en tant qu'il « fend » la nuit du non-manifesté pour faire apparaître « *l'aube* » de la manifestation.
[1212] *faliqa, litt.*: « *qui fend en deux, en plusieurs morceaux* », d'où aussi « *créatrice (fâliqa)* » (*cf.* note précédente).
[1213] Cor. XXVI.

son bâton, la pierre d'où jaillirent douze sources[1214]; il frappa du poing le copte, fendit son corps et l'acheva[1215]. Il serra sa main à son côté, elle apparut (*infalaqa*) de couleur blanche, sans aucun mal[1216]; son bâton se fendit prenant la forme d'un serpent[1217], et voilà qu'il faisait disparaître ce qu'avaient forgé les magiciens[1218].

Mais le plus important de ces évènements extraordinaires reste l'audition directe du Verbe divin par Moïse, comme le rapporte le Coran: « *...Allâh a effectivement parlé à Moïse* »[1219]. Le *sheikh* termine le *façç* en parlant du « *feu de Moïse* »[1220], par lequel celui-ci entendit le discours divin qui lui était adressé, feu dont les lumières jaillissent du « *seigneur de l'aube* ». C'est de ces lumières qu'il traite en détail dans le chapitre 271 des *futûhât*, dédié à la demeure de la sourate « *L'aube* », où il dit que la science dépendant de cette demeure est celle du « *lever des lumières (tulû' al-anwâr)* » qui sont de deux sortes: les lumières principielles et les lumières engendrées de la ténèbre cosmique (*zulmat al-kawn*),...etc. A la fin de ce même chapitre, il dit encore que cette demeure appartient à la catégorie des « *demeures du commandement* », c'est-à-dire celles qui dépendent des sourates commençant par l'impératif: « *Dis !* »; et on trouve la même idée mentionnée à la fin du *façç* où Ibn Arabi dit: «*...ce que le Commandement divin m'en a fait venir à l'esprit.* »[1221].

Le nom « *Le Seigneur* », qui commande la sourate de « *L'aube* », est celui qui se manifeste le plus souvent dans le cas de Moïse et dans le *façç* qui lui est rattaché: qu'il s'agisse de l'éducation qu'il reçoit de sa mère et son allaitement[1222], de l'instruction (*tarbiya*) qu'il reçoit de Pharaon, puis de son maître Shu'ayb, et enfin du Khidr[1223]. Ce nom et ses dérivés reviennent à seize reprises dans ce chapitre, qui contient d'autre part de nombreuses expressions de demande de protection de la part de Moïse auprès du « *Seigneur de l'aube* »[1224] « *contre le mal qu'Il a créé* »[1225]: le mal du meurtre des enfants, celui du sang versé, celui de l'égyptien, celui de Pharaon et de ses gens, celui des magiciens...

D'autre part le Nom divin « *Le Seigneur* » et ses dérivés est, avec le nom *Allâh*, celui qui apparaît le plus souvent dans le Coran, tandis que le nom de Moïse est celui qui s'y trouve également le plus souvent mentionné parmi tous les prophètes, puisqu'il revient 136 fois, devant le nom d'Abraham cité 69 fois. Ce Nom divin est fréquemment utilisé par Moïse, comme dans les invocations suivantes qui lui sont attribuées dans le Coran: «*...Seigneur, je n'ai pouvoir que sur moi et mon frère* »[1226], «*...Seigneur, montre-Toi à moi, que je Te voie !...* »[1227], «*...Seigneur, pardonnes-moi ainsi que mon frère !...* »[1228], «*...Seigneur, si Tu l'avais voulu, Tu les aurais détruits*

[1214] *Cf.* Cor. II, 60; VII, 160.
[1215] *Cf.* Cor. XXVIII, 15.
[1216] *Cf.* Cor. XX, 22. Le verbe *infalaqa*, utilisé ici avec le sens d' "*apparaître*", a aussi celui de "*fendre*"; il est de la même racine que le verbe *falaqa* qui a aussi cette signification et donne son nom à la sourate du façç de Moïse (cf. supra note 1211).
[1217] *Cf.* Cor. XX, 20.
[1218] *Cf.* Cor. VII, 117.
[1219] Cor. IV, 164.
[1220] *Cf.* trad. Gilis, p. 664; allusion à l'épisode du « buisson ardent », *cf.* Cor. XX, 10-16.
[1221] *ibidem*, p. 634.
[1222] Moïse nourrisson, placé par sa mère dans une nacelle (*tâbût*) confiée au fleuve et recueilli par l'épouse de Pharaon, sera malgré cela allaité par sa vraie mère, engagée comme nourrice grâce à l'intervention de sa tante... (*cf.* Cor. XXVIII, 7-13).
[1223] *tarbiya:* « *éducation, instruction, enseignement* » est dérivé de la même racine: *RaBBa* que le nom *rabb:* « *seigneur, maître* ».
[1224] dont le modèle est le premier verset de la sourate de « *L'aube* »: « *Dis: "Je prends refuge auprès du Seigneur de l'aube"* ».
[1225] *Cf.* Cor. XCIII, 2.
[1226] Cor. V, 25.
[1227] Cor. VII, 143.
[1228] Cor. VII, 151.

auparavant et moi aussi... »[1229], «*...Seigneur, ouvre ma poitrine !* »[1230], «*...et je me suis hâté vers Toi, Seigneur, pour Te satisfaire* »[1231], «*...Seigneur, sauve-moi du peuple des égarés !* »[1232], «*...Seigneur, j'ai besoin du bien que Tu feras descendre sur moi* »[1233],...etc.

La parole du *sheikh* au sujet de Moïse et des magiciens[1234] correspond au verset de la sourate de « *L'aube* »: « *Et contre le mal de celles qui soufflent dans les nœuds* »[1235].

RELATION DE CE FAÇÇ AVEC CELUI QUI LE SUIT

Dans ce *façç*, Ibn Arabi reprend le mot « *fou, possédé (majnûn)* »[1236] en l'interprétant dans le sens de « *voilé, couvert (mastûr)* ». Les *jinn* sont ceux qui sont voilés, mentionnés dans la sourate du chapitre suivant qui est celle des « *Gens* » révélée immédiatement après celle de « *L'aube* » à laquelle elle est apparentée. Cette sourate est rattachée au Nom divin « *Le Subtil* » qui régit la production des *jinn*, c'est-à-dire les esprits intermédiaires ignés, comme au présent *façç* est rattaché le Nom divin « *Celui qui l'emporte par la force* » régissant la production des anges qui sont les esprits lumineux.

C'est pourquoi le *sheikh* termine le chapitre en parlant du « *feu de Moïse* », car le feu est l'élément le plus subtil, en correspondance avec le Nom divin « *Le Subtil* » qui régit le degré des *jinn*. La lumière [de ce feu] appartient aux anges du *façç* de Moïse procédant de « *l'aube* », tandis que leur chaleur et leur fumée appartiennent aux *jinn* du *façç* de Khâlid procédant des « *gens* ». Il fait allusion aux *jinn* et aux gens en disant: « *"Le Seigneur du levant et du couchant..."* qui se rapporte à ce qui se manifeste et à ce qui est caché. Et Il est: *"l'Apparent et le Caché"* »[1237]. La manifestation correspond aux gens et l'occultation aux *jinn*.

SOURATE DU *FAÇÇ* DE KHÂLID

Comme nous l'avons expliqué précédemment[1238], le Nom divin gouvernant ce *façç* est:« *Le Subtil* ». Il régit la production des *jinn*, êtres ignés mentionnés dans la sourate « *Les gens* » qui est la sourate de ce *façç* de Khâlid, et à laquelle le *sheikh* a dédié le chapitre 270 des *futûhât* et la première section de son chapitre 369 où il expose en détail les rapports de l'être humain avec les *jinn* et les démons (*shayâtîn*), ainsi que leurs états (*ahwâl*).

Les remarques d'Ibn Arabi, dans ce *façç*, au sujet du souhait (*tamannin*) et du désir (*umniya*)[1239], correspondent aux suggestions sataniques (*wasâwis*) des *jinn* et

[1229] Cor. VII, 155.
[1230] Cor. XX, 25.
[1231] Cor. XX, 84.
[1232] Cor. XXVIII, 21.
[1233] Cor. XXVIII, 24.
[1234] *Cf.* trad. Gilis, p. 659.
[1235] Cor. CXIII, 4. « *Celles qui soufflent dans les nœuds* » sont les magiciennes qui jettent des mauvais sorts.
[1236] *Cf.* trad. Gilis, p. 656, où Ibn Arabi explique que dans le mot *masjûnîn* [ou: *masjûnûn:* « *prisonniers* »), la lettre *sîn* est supplémentaire. En l'enlevant, on obtient le mot *majnûn*, dont le sens courant est « *fou, possédé* », dérivé du verbe *janna* qui signifie aussi: « *couvrir, cacher* » et qui est ainsi interprété dans le sens de « *caché, occulté* ».
[1237] *Cf.* trad. Gilis, p. 655.
[1238] *Cf. supra*, 2e partie, chapitre du verbe de Khâlid.
[1239] *Cf.* trad. Gilis, p. 676.

des humains « *dans les poitrines des hommes* »[1240]. L'une des plus graves conséquences de ces suggestions sataniques est le rejet de la Résurrection, des envoyés divins, et de la rétribution posthume des actes. Khâlid voulait les abolir en manifestant la prophétie dans le monde intermédiaire après sa mort et en préparant son peuple à reconnaître le sceau des envoyés divins annoncé, possesseur de « *celle qui ouvre le Livre* »[1241], à laquelle revient le *façç* suivant.

C'est à celle-ci que se réfère Ibn Arabi en disant de Khâlid: « *Il savait qu'Allâh l'enverrait comme rahma pour les mondes* », faisant ainsi allusion au verset [de la sourate *al-fâtiha*]: « *Gloire à Allâh le Seigneur des mondes* ». Il indique aussi son caractère synthétique et son lien avec la prière rituelle (*çalât*), ainsi que le Nom divin « *Celui qui unit* » qui pourvoit au *façç* muhammadien, en répétant le mot « *union (jam')* » à la fin du chapitre. Il dit ainsi: « *...Comme celui qui se rend à la çalât accomplie en commun (jamâ'a) et la manque, aura la rétribution de celui qui y était présent...* », et plus loin: «*... Car ils réunissent les actes et l'intention...de sorte qu'il réalise la station spirituelle de l'union entre les deux choses et obtienne les deux rétributions correspondantes...* »[1242], ce qui renvoie à l'union des deux moitiés de la sourate *al-fâtiha*, la première se rapportant à l'ordre divin et l'autre à celui des serviteurs [humains], comme à son verset intermédiaire qui unit les deux domaines: « *C'est Toi que nous adorons, et c'est Toi dont nous implorons l'aide* »[1243], de même que le prophète Muhammad unit les deux aspects complémentaires du Principe (*al-haqq*) et de la manifestation universelle (*al-khalq*).

SOURATE DU *FAÇÇ* DE MUHAMMAD

C'est la sourate liminaire du Coran: *al-fâtiha*, dite « *Les sept redoublées* ». La relation spéciale entre la sourate *al-fâtiha* et le prophète Muhammad est bien connue. La tradition du *hadîth* rapporte qu'il est l'unique envoyé gratifié par cette sourate, descendue depuis le trésor situé sous le Trône divin. C'est elle qui est visée par la parole coranique: « *Certes, Nous t'avons donné les sept redoublées et le Coran sublime* »[1244]. Cette relation est confirmée par le *sheikh al-akbar* dans nombre de ses écrits. Il a également souligné le rapport de la station muhammadienne avec la formule de la *basmala* et sa lettre initiale *bâ'*, dans son ouvrage consacré à cette lettre et dans le cinquième chapitre des *futûhât*, qui porte précisément sur la *basmala* et la sourate *al-fâtiha*, et où il dit au sujet de celle-ci: « *Tu es pour nous "les sept redoublées", par lesquelles se caractérise sans aucun doute notre seigneur Muhammad* », et dans le chapitre du *Livre du voyage nocturne (kitâb al-isrâ')* intitulé « *Entretien secret au sujet des principes des sourates* », il déclare: « *Les envoyés n'ont aucune part dans la sourate al-fâtiha, ils n'y participent pas. Tandis que c'est par* [cette sourate] *que le prophète Muhammad se distingue de tous les nobles envoyés. Elle est conforme à sa parole en réponse à la question: "Quand étais-tu prophète ?": "*[J'étais prophète] *alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile". Car il fut l'instaurateur de la prophétie. Il est en adéquation avec l'être total (al-wujûd al-ajma') et se distingue par le lieu inviolable (al-mahall al-amna')*[1245]*;* [selon

[1240] *Cf.* Cor. CXIV, 4-6.
[1241] La sourate liminaire du Coran: *al-fâtiha* (*litt.:* « *celle qui ouvre* »).
[1242] *Cf.* trad. Gilis, p. 677.
[1243] Cor. I, 5.
[1244] Cor. XV, 87.
[1245] Ce lieu inviolable et inaccessible, où réside la réalité muhammadienne et qui constitue proprement la « *station muhammadienne (al-maqâm al-muhammadî)* », est une expression islamique du Centre Spirituel suprême, ou l'*aggartha*, demeure du Roi du Monde (*cf.* R. Guénon, *Le roi du monde*).

sa parole]: *"J'ai reçu les sommes des paroles"...* ». C'est pourquoi le *sheikh* ouvre le chapitre en disant [du prophète Muhammad]: « *Il était prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile* »[1246], allusion à la sourate *al-fâtiha*, attribuée au prophète Muhammad qui se distingue spécialement par la perfection totalisatrice, du fait que sa réalité essentielle est « *la Mère du livre de l'Etre* », comme la sourate *al-fâtiha* est « *la Mère du Coran* ».

Le *sheikh* indique encore le caractère totalisateur et synthétique de la sourate *al-fâtiha* en donnant comme titre au chapitre 383 des *futûhât*, qui constitue la demeure de cette sourate: « *Demeure de l'immensité totalisatrice (al-'azama al-jâmi'a) des immensités ('azamât) muhammadiennes* », c'est-à-dire l'unification de ce qui a été séparé dans les 114 sourates de [la révélation coranique en tant que] *furqân*, ce nombre 114 étant aussi la valeur numérique du Nom divin « *Celui qui unit* » qui gouverne ce *façç* muhammadien. Il donne également comme titre au paragraphe du chapitre 559 des *futûhât* correspondant à cette sourate: « *Présence unifiant les choses profitables* »[1247]; voir aussi ce que dit le *sheikh* au sujet de cette unification (*jam'iya*) dans sa réponse à la question 154 du questionnaire de Tirmidhî intitulée: « *Quelle est l'interprétation fondamentale (ta'wîl) de* [l'expression] *"La Mère du Livre" qui est réservée* [au prophète Muhammad] *parmi l'ensemble des envoyés et à cette communauté traditionnelle* (muhammadienne] *?* »[1248].

On trouve aussi au début de ce *façç* mention de la triple « *singularité spirituelle (fardiyya)* »[1249], la sourate *al-fâtiha* comprenant trois parties, idée souvent reprise par le *sheikh:* sa première moitié qui correspond à *Allâh*, la deuxième au serviteur, et la partie intermédiaire entre les deux moitiés constituée par le verset: « *C'est Toi que nous adorons, et c'est Toi dont nous implorons l'aide* ». Ibn Arabi dit au chapitre 5 des *futûhât:* « [La sourate *al-fâtiha*] *est "les sept redoublées et le Coran sublime". Les qualités apparaissent dans l'Etre séparément, une par une. Une présence sépare et une autre rassemble. Depuis la basmala jusqu'au mot "jugement (dîn)" il n'y en a qu'une seule (ifrâd). Il en va pareillement depuis "Guide-nous" jusqu'à: "les égarés". Et le verset: " C'est Toi que nous adorons, et c'est Toi dont nous implorons l'aide" réunit* [les deux] ». Et dans le chapitre intitulé « *Connaissance des secrets de la différence entre la sourate liminaire "al-fâtiha"*[1250] *et la sourate* » de son ouvrage *Les Révélations de Mossoul*, il dit dans le même sens: « *...Sache que la sourate al-fâtiha a deux sections et un milieu, deux données et un lien* ». Il fait encore allusion à cette triade au début de son ouvrage *Le signe du Coran dans le monde humain (ishârat al-qur'ân fî 'âlam al-insân): « Il m'a transporté dans le temps présent pour m'installer dans l'éternel présent (al-ân). Puis il me fut dit:*

[1246] *Cf.* trad. Gilis, p. 687.
[1247] *Cf. futûhât*, éd. Classique, vol. IV, p. 406.
[1248] Ibn Arabi donne notamment dans sa réponse les indications suivantes: «*"La mère", c'est "ce qui unit et rassemble (al-jâmi'a)". De là l'expression:"la mère des cités", et la tête qui est la "mère" du corps. On dit: "La mère, c'est sa tête" parce qu'elle unit les puissances sensibles et intellectuelles qui, dans leur totalité, constituent l'être humain. La sourate al-fâtiha est "la mère" de tous les livres révélés. Elle est le Coran sublime, c'est-à-dire la somme suprême contenant toute chose. Le prophète Muhammad* [a dit]: *"J'ai reçu les sommes des paroles". La tradition sacrée qu'il a instituée (shar') contient la totalité des traditions antérieures.* [Il a dit aussi]: *"J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile". C'est à partir de lui que se sont ramifiées les traditions sacrées instituées par l'ensemble des prophètes...[Allâh] lui a fait don de "La Mère du Livre" qui contient toutes les écritures et livres sacrés. Il s'est manifesté parmi nous avec elle comme un résumé comprenant sept versets, qui contiennent l'ensemble des versets* [coraniques], *de même que les sept attributs divins principaux contiennent l'ensemble de tous les Noms divins...* ».
[1249] *Cf.* 2e partie, chapitre sur le verbe muhammadien.
[1250] C'est-à-dire la distinction, dans la récitation accomplie pendant la prière rituelle (*çalât*), entre la sourate *al-fâtiha* qui constitue « *l'ouverture* », et celle (ou le passage coranique) que l'orant dit ensuite.

"regarde attentivement". Alors je vis les Noms divins dans le passé, les noms des êtres dans l'avenir. Je cherchais le présent et je me trouvais moi-même en lui. Je demandais l'assistance et le droit chemin. Je rassemblais au milieu de moi-même les deux parties de mon être extérieur et intérieur, et trouvais là mon soutien et ma préservation ».

Et comme la sourate *al-fâtiha* s'ouvre par la *basmala*, elle est encore triple puisqu'elle contient les trois Noms divins fondamentaux: *Allâh, rahmân, rahîm*[1251], la clé de la *basmala* étant l'expression initiale: *bi-ismi* [« *au nom de...*] composée de trois lettres. La première est le *bâ'* dont la valeur numérique est 1 + 2 = 3. Le *sheikh* confirme dans le chapitre 5 des *futûhât* la triplicité de la *basmala*, en disant par exemple: « *...c'est-à-dire qu' "au nom d'Allâh al-rahmân al-rahîm", le monde se manifeste et les trois noms sont spécifiés, conformément aux réalités spirituelles (al-haqâ'iq).* [La production] *du monde est achevée par ces trois Noms divins, globalement dans le nom Allâh, et distinctivement dans les deux noms rahmân et rahîm...Les trois catégories sont induites par la lettre bâ': la forme propre de la lettre bâ', le point, et le mouvement correspondant aux trois mondes*[1252]*. Comme dans le monde intermédiaire se trouve une station imaginative (tawahhum), il en va de même dans le point de la lettre bâ'. La lettre bâ' relève du monde spirituel (malakût), le point du monde subtil (jabarût), et la khafdha*[1253] *au monde grossier et sensible (mulk)...* »[1254]...Il dit encore: « *Sache que chaque lettre de l'expression "bi-smi"*[1255] *est triple, selon la classification des* [trois] *mondes* ».

Le sheikh continue son exposé par une analyse du *hadîth:* « *Il m'a été donné d'aimer trois choses de votre monde terrestre: les femmes, le parfum et la prière rituelle (çalât)* ». Les femmes se rapportent au nom *al-rahîm* de la *basmala*, car elles se caractérisent par la matrice (*rahim*)[1256]. D'autre part, le Nom divin *al-rahîm* vient en dernier dans la *basmala*, et c'est à cette position postérieure que le *sheikh* fait allusion en disant: « *Car il avait à l'esprit que l'existenciation* [des femmes] *est postérieure à celle* [de l'homme]. *En effet, le mot "nisâ' "* [« *femmes* »] *signifie: "retard"* »[1257]. Ensuite il les compare à la Nature universelle[1258] qui est la grande matrice de l'univers entier[1259].

Les propos suivants: « [Le prophète Muhammad] *est la preuve (dalîl) suprême de Son seigneur. Il a reçu les "sommes des paroles" qui sont les dénominations (musammayât) des noms d'Adam. Il est semblable à la preuve logique dans sa triple*

[1251] Les trois noms de la formule de la *basmala: bi-smi Allâh al-rahmân al-rahîm*, soit: « *Au nom d'Allâh le Compatissant, le Généreux* », ou selon la traduction habituelle: « *Au nom d'Allâh le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux* »; *Allâh* est le nom suprême, synthétique et universel, *rahmân* exprimant l'universalité de la Puissance matricielle divine dans son mouvement d'expansion (*cf.* l'idée d'« *expir* » ou de « *souffle* » *rahmânien (nafas rahmânî)*), et *rahîm* cette même puissance dans son mouvement de contraction déterminant les êtres et les états conditionnés (*cf.* R. Guénon, *La grande triade*, chap. V). Ainsi, la triade des Noms divins composant la *basmala* est susceptible d'inépuisables interprétations symboliques. Le chapitre 5 des *futûhât* lui est spécialement consacré.

[1252] Rappelons que la lettre *bâ'* a la forme d'un réceptacle sous lequel est disposé un point: ب (sur le symbolisme du *bâ'*, voir notamment l'article de R. Guénon, *Er-Rûh*).

[1253] *khafda* : « *abaissement, diminution* » désigne la vocalisation d'une lettre par le son *i* : ici la lettre initiale de la *basmala* : *bi.*

[1254] Nous avons expliqué ces conceptions dans une longue étude sur la *basmala* et la sourate *al-fâtiha* dans l'enseignement du *sheikh al-akbar*. [note de l'auteur]

[1255] Au début de la *basmala.*

[1256] Le nom arabe *rahim:* « *utérus, matrice* » ne se distingue du nom divin: *rahîm* que par l'allongement de la voyelle *i* de la 2e syllabe du mot.

[1257] *Cf.* trad. Gilis, p. 696.

[1258] *ibidem* p. 698

[1259] Nous avons développé cette idée dans une étude spéciale intitulée: *L'idée de Nature chez Ibn Arabi* (*Al-tabî'a 'inda al-sheikh al-akbar*). [note de l'auteur]

constitution...La connaissance que l'homme a de lui-même[1260] *précède la connaissance qu'il possède de son Seigneur, car cette dernière résulte de la connaissance de soi* »[1261] font allusion au rapport entre le nom *al-rahîm* et, d'une part, le prophète Muhammad, d'autre part, les femmes. Le *sheikh* relie souvent l'âme humaine, dont la connaissance donne au serviteur celle de son Seigneur, et la femme. Il dit par exemple dans le chapitre 69 des *futûhât:* « *La femme représente l'âme passionnelle (al-nafs), ses suggestions (khawâtir) sont défectueuses et doivent rester cachées* ». Il commence par mentionner les femmes, bien qu'elles viennent ensuite, parce que la connaissance de l'âme précède celle du Seigneur, comme le signe (*dalîl*) précède le signifié (*madlûl*). Et le signe [ou la preuve] par excellence de son Seigneur est le prophète Muhammad; son âme est l'Ame universelle totalisatrice, et son intellect (*'aql*) est l'Intellect premier, le premier produit (*mubda'*) et adorateur d'*Allâh*. Le Coran, s'adressant au prophète Muhammad, dit: « *Dis: "Si al-rahmân avait un enfant, alors je serais le premier des adorateurs"* »[1262]. La façon dont le texte coranique relie ici la progéniture au nom *al-rahmân*, à cause de son rapport étroit avec le sexe féminin, est remarquable.

C'est au sujet de ce rapport entre l'âme muhammadienne universelle et ses aspects constitués par les âmes partielles, représentées par les femmes, que le *sheikh* dit: « *Il éprouvait de la tendresse pour elles à cause de la dilection du tout pour la partie...* »[1263]. Tout ce que dit dans ce *façç* Ibn Arabi au sujet des femmes dérive du Nom divin *al-rahîm* contenu dans la *basmala*. De la même façon, son propos concernant Adam renvoie à la *basmala* elle-même, comme il l'explique au chapitre 5 des *futûhât:* « *Le Nom divin al-rahîm est un attribut du prophète Muhammad. Allâh dit dans le Coran* [concernant Muhammad]*: "...bienveillant et compatissant envers les croyants"*[1264]*. C'est par lui que l'Etre est parachevé, et c'est par le nom al-rahîm que se termine la basmala. Et par l'achèvement de celle-ci, le monde lui-même est accompli en tant que création originale. Le* [prophète Muhammad] *est l'origine de la manifestation du monde, au niveau de l'Intellect et à celui de l'Ame universelle ('aqlan wa nafsan)...Al-rahîm, c'est le prophète Muhammad. Et l'expression "bismi", c'est notre père Adam...Adam est le porteur des noms. Allâh dit dans le Coran: "Il a enseigné à Adam tous les noms"*[1265]*, et Muhammad est le porteur des significations de ces noms, portés par Adam, qui sont les paroles dont il est question dans le hadîth: "J'ai reçu les sommes des paroles".* Le propos d'Ibn Arabi: « *Une triade apparaît: la Réalité divine (al-haqq), l'homme, et la femme...* »[1266] fait allusion aux trois noms qui composent la *basmala: Allâh* pour la Réalité divine, *al-rahmân* pour l'homme puisque *Allâh* a produit Adam selon la forme d'*al-rahmân*, et *al-rahîm* pour la femme, qui possède la matrice (*rahim*).

Les considérations du *sheikh* sur l'agent et le patient et l'orientation volontaire de l'Agent divin (*al-fa"âl*) renvoient à l'opérativité de la *basmala* dans l'existenciation des êtres. Comme le dit Ibn Arabi dans de nombreux ouvrages, la *basmala* est pour l'initié, comme l'impératif existentiateur: *"Sois (kun) !"* pour le Principe divin, particulièrement dans le cas de la *basmala* de la sourate *al-fâtiha*. Ainsi, dans sa réponse à la question 154 du questionnaire de Tirmidhî, il dit à son sujet: « *C'est un verset de* [la sourate initiale] *"celle qui ouvre le livre", et c'est de là que procède son action, et non de la basmala de l'ensemble des* [autres] *sourates. Peu de gens le savent. La basmala qui agit sur les êtres conditionnés sans exception est celle de la*

[1260] Ou: « *de son âme (nafsahu)* ».

[1261] *Cf.* trad. Gilis, p. 688.

[1262] Cor. XLIII, 81.

[1263] *Cf.* trad. Gilis, p. 689.

[1264] Cor. IX, 128.

[1265] Cor; II, 31.

[1266] *Cf.* trad. Gilis, p.693.

sourate al-fâtiha, tandis que la basmala de l'ensemble des sourates ne concerne que des réalités particulières ».

Ibn Arabi mentionne l'exemple grammatical: « *Des Fâtima (fawâtim) et Zayd sont sortis* »[1267], dans lequel le nom *fawâtim*, qui le pluriel du nom propre *Fâtima*, indique le rapport symbolique entre la fille du prophète Muhammad: « *Fâtima la radieuse* », surnommée « *la mère de son père* », et la grande matrice cosmique, c'est-à-dire la Nature universelle, autrement dit la mère des formes existencielles, le lieu de manifestation du souffle *rahmânien*, et la substance de la réalité muhammadienne symbolisée par le point du *bâ'* de la *basmala*.

Un lien fondamental unit le *sheikh al-akbar* et Fâtima la « *grande Mère* ». Ibn Arabi y fait allusion à la fin du chapitre 383 des *futûhât* qui constitue la demeure de la sourate *al-fâtiha:* « *C'est une demeure étrange et surprenante. Elle est contenue toute entière dans son commencement et contient elle-même, dans son intégralité, la totalité des demeures. Je n'ai vu qu'une seule personne parfaitement réalisée qui en possédait la connaissance effective. Je l'ai rencontrée à Séville et séjournai auprès d'elle. Elle résidait dans cette demeure et y resta jusqu'à sa mort* ». Cette personne est Fâtima Bint Ibn al-Muthannâ qui commandait à la sourate *al-fâtiha* et disait au jeune Ibn Arabi: « *Je suis ta mère spirituelle* ». Elle était la fille d'Ibn al-Muthannâ de la même façon que la sourate *al-fâtiha* est les « *sept redoublées* »[1268], et l'une des héritières de la station spirituelle de Fâtima « *mère de son père* », la Mère universelle synthétique (*al-umm al-jâmi'a al-kulliyya*), comme Marie est la mère de l'« *esprit d'Allâh et Son verbe* ». C'est pourquoi le *sheikh* dit au début de son exposé sur la sourate *al-fâtiha*, dans le chapitre 5 des *futûhât:* « *...C'est la matrice* [ou: « *la mère (umm)* »] *du Coran, parce que la matrice est le lieu de l'existenciation (îjâd). Et ce qui est existencié (mawjûd) en elle c'est le Coran. L'existenciateur (al-mujîd), c'est l'agent actif dans la matrice. La Mère est la synthèse universelle et aussi la "Mère du Livre" qui est auprès de Lui, suivant la parole coranique: " ...et auprès de Lui est la Mère du Livre"*[1269]*. Considère Jésus et Marie. L'agent existenciateur se révèlera être contraire à ce que te montrent tes sens: Car la mère est Jésus, et le fils, qui est le livre "auprès de Moi ('indî)" ou le Coran, c'est Marie. Comprends donc !* ».

Quand le *sheikh* a fini son exposé sur les femmes, dont le symbolisme se rapporte au nom *al-rahîm*, il passe à l'examen du parfum, dont le symbolisme dérive du nom *al-rahmân*. Il mentionne la relativité de la notion de « bon » et de « mauvais », du fait que le Nom divin *al-rahmân* intègre en totalité les gens de la Droite qui sont bons et parfumés, et les gens de la Gauche mauvais et nauséabonds[1270]. La *rahma* divine embrasse toute chose, contrairement au Nom divin *al-rahîm* qui est réservé aux bienheureux (*al-su'adâ'*).

Ensuite Ibn Arabi en vient à la prière rituelle (*çalât*) dite: « *fraîcheur des yeux* »[1271], qui dérive du troisième Nom divin synthétique: *Allâh*, faisant allusion au verset coranique: « *...et l'invocation (dhikr) d'Allâh est plus grande...* »[1272], c'est-à-dire: dans la *çalât*. Puis il mentionne les trois mouvements de ce rite: vertical pour l'état humain, qu'il met en correspondance avec le nom *Allâh;* horizontal pour le

[1267] *Cf.* trad. Gilis, p. 699. Cette formule est utilisée comme exemple dans la grammaire arabe pour illustrer la règle d'accord verbal qui fait prévaloir le masculin sur le féminin pour un sujet associant un pluriel d'êtres animés féminin et un singulier masculin, représenté ici par plusieurs femmes nommées Fâtima et un homme nommé Zayd.
[1268] Le nom propre Ibn al-Muthannâ signifie littéralement: « *fils de ce qui est double* ».
[1269] Cor. XIII, 39.
[1270] Le bien et le mal sont associés respectivement au parfum et aux mauvaises odeurs, suivant le sens du mot *tîb:* « *bien, parfum* », d'où l'adjectif *tayyib:* « *bon, délicieux, parfumé* », et celui de *khubth:* « *vice, méchanceté* » (adjectif *khabîth:* « *mauvais, nauséabond* »).
[1271] Selon le *hadîth* prophétique cité par Ibn Arabi: «*...et la fraîcheur de mon œil a été placée dans la prière rituelle* » (*cf.* trad. Gilis, pp. 688 et 705).
[1272] Cor. XXIX, 45.

règne animal, en correspondance avec le nom *al-rahmân* du fait de Son assise sur le Trône étendu sur les eaux; renversé en avant pour le règne végétal, en correspondance avec le nom *al-rahîm* dont la *rahma* incline vers le degré le plus inférieur[1273]...

A la fin du *façç*, le *sheikh* traite de la louange (*hamd*), la sourate *al-fâtiha* étant celle de la louange spéciale opérée par Ahmad, le possesseur de la station louangée: « *...Et la fin de leur invocation sera "Louange à Allâh le Seigneur des mondes"* »[1274].

Ce que dit le sheikh dans ce chapitre sigillaire à propos d'Adam qui ouvre [le cycle][1275] est une allusion à l'inclination de la fin du cycle des *fuçûç* vers son commencement. Au *façç* d'Adam correspond l'Intellect premier, et à ce *façç* muhammadien le degré de l'être humain. Et le *sheikh* dit à leur sujet dans le chapitre 7 des *futûhât*: « *Le commencement du cycle de l'Etre (dâ'ira al-wujûd) est l'Intellect premier...La manifestation (khalq) aboutit au genre humain, de sorte que le cycle est achevé. L'être humain est lié à l'intellect, comme la fin du cycle à son commencement, car il y a bien un cycle. Ce qui est entre les deux extrémités est la totalité de la manifestation divine (mâ khalaqa Allâh)* ».

CORRESPONDANCE ENTRE LES PROPHÈTES DES *FUÇÛÇ*, LES TOURS ZODIACALES, LES MOIS DE L'ANNÉE, ET LA SOURATE LIMINAIRE *AL-FÂTIHA*

De même que les prophètes sont en correspondance avec les demeures célestes, ils le sont aussi avec les douze tours zodiacales[1276]. Cette dernière correspondance est mentionnée par le *sheikh* dans sa réponse à la question 144 du questionnaire du sage Tirmidhî au sujet du *hadîth* prophétique: « *Douze prophètes souhaitent ardemment faire partie de ma communauté...* »[1277], où il dit: « *Ces douze prophètes sont nés la nuit, ils ont jeûné jusqu'à leur mort sans rompre le jeûne un seul jour, tout le temps de leur vie, demandant, souhaitant et espérant faire partie de la communauté de Muhammad. Ils obtiendront ce qu'ils ont désiré...Allâh les a fait douze comme il a disposé douze tours zodiacales (burûj) dans la sphère la plus éloignée. Chacune de ses tours zodiacales correspond à l'un de ces douze prophètes, de sorte que l'ensemble des degrés aspire à faire partie de la communauté de Muhammad, sous le rapport du Nom divin "L'Apparent (al-zâhir)", afin que* [ces prophètes] *puissent unir ce Nom divin avec* [la connaissance] *qui leur vient du Nom divin "Le caché (al-bâtin)"* ».

Le *sheikh* a consacré le chapitre 463 des *futûhât* à la connaissance des douze Pôles régisseurs du monde et de la communauté muhammadienne. Chacun de ces Pôles est en rapport avec une tour zodiacale déterminée. Il est « *sur le pas* »[1278] d'un prophète correspondant à la station spirituelle qu'il occupe. Il est aussi rattaché à une sourate coranique qui lui procure assistance et influx divins (*madad*).

Enumérons ces prophètes en indiquant la sourate de leurs Pôles respectifs: à Noé correspond la sourate « *Yâ Sin* »[1279], et le Pôle qui est « *sur son cœur* » est

[1273] *Cf.* trad. Gilis, p. 709.
[1274] Cor. X, 10.
[1275] *Cf.* trad. Gilis, p. 700.
[1276] *Cf.* 2e partie, chapitres du verbe de Joseph et de Hûd.
[1277] *Cf. futûhât*, chap. 73.
[1278] «*Sur le pas ('alâ qadam)* », ou: « *sur le cœur ('alâ al-qalb)* »: c'est-à-dire, conforme au type spirituel de ce prophète et à son mode d'action dans le gouvernement ésotérique du monde (*taçarruf*).
[1279] Cor. XXXVI.

l'*imâm* al-Mahdî[1280] qui doit apparaître à la fin des temps; à Abraham, la sourate de « *La purification* »[1281]; à Moïse, la sourate « *Le secours divin* »[1282]; à Jésus, la sourate « *Les infidèles* »[1283]; à David, la sourate « *La secousse* »[1284]; à Salomon, les sourates «*L'événement (al-wâqi'a)* »[1285] et « *La discussion (al-mujâdala)* »[1286]; à Job la sourate « *La vache* »[1287]; à Elie, la sourate « *La famille d' 'Imrân* »[1288]; à Lot, la sourate « *La caverne* »[1289], et le Pôle qui est « *sur son cœur* » sera présent lors de la seconde venue de Jésus: c'est le *khidr*, celui que prétendra mettre à mort l'Imposteur (*al-dajjâl*), auquel il apparaîtra sous la forme d'un jeune homme (*fatâ*) accompli; à Hûd, la sourate « *Les troupeaux* »[1290]; à Sâlih, la sourate « *TâHâ* »[1291], et le Pôle qui est « *sur son cœur* » est le plus noble des Pôles, car sa sourate est la plus noble de toutes dans le monde de la félicité. *Allâh* la lira à ses serviteurs au Paradis, sans intermédiaire; à Shu'ayb, la sourate « *La royauté (al-mulk)* »[1292].

Les prophètes sont aussi en correspondance avec les mois lunaires. Ibn Arabi dit au chapitre 90 des *futûhât:* « *Le meilleur des mois est selon nous celui de Ramadân. Vient ensuite le mois de Rabî' al-awwal, puis celui de Rajab, puis celui de Sha'bân, puis celui de Dhû al-hijja, puis celui de Shawwâl, puis celui de Dhû al-qi'da, et finalement celui de Muharram. C'est à cette limite que s'arrête ma connaissance au sujet des vertus des mois lunaires* »; et au chapitre 12 du même ouvrage: « *Parmi les prophètes* [qui se sont succédés] *dans le temps, quatre correspondent aux mois sacrés: Hûd, Sâlih. Shu'ayb, Muhammad, et leur principe dans le temps* [annuel], *ce sont les mois de Dhû al-qi'da, Dhû al-hijja, Muharram, et Rajab* ».

Le *sheikh* dit encore au sujet des tours zodiacales, dans la troisième section du chapitre 371 des *futûhât:* « *Un ange réside dans chacune des tours zodiacales.* [ces anges] *sont pour les habitants du paradis ce que les éléments (al-'anâçir) sont pour les habitants de ce bas-monde, lesquels se répartissent entre ce qui est fait d'eau, de terre, d'air et de feu. C'est à partir d'eux qu'est existencié dans les paradis ce qui doit l'être...C'est de là que les imâmites*[1293] *tirent la doctrine des douze imâms. Ces anges sont les imâms du monde placé au-dessous de leur sphère propre. Aucun de ces douze anges ne change de demeure. C'est pour cette raison que les imâmites professent l'impeccabilité des imâms, bien qu'ils n'aient pas conscience que l'influx spirituel (imdâd) dont ils bénéficient procède de ce lieu. Après l'accomplissement de la sentence et de l'arrêt divin à leur égard, leurs esprits seront parmi les bienheureux et s'élèveront dans ces degrés d'ascension (ma'ârij), pour aboutir à cette sphère céleste qu'ils ne dépassent pas, car ils n'ont foi qu'en elle. Et bien qu'ils soient douze, ils se répartissent en quatre degrés, le Trône divin reposant sur quatre piliers (qawâ'im) tandis qu'il y a trois demeures: ce bas monde, le monde intermédiaire, et l'au-delà. Il n'y en a pas de quatrième; à chacune de ces demeures quatre* [degrés]; [à ces douze] *revient nécessairement un statut qui s'applique aux habitants de ces demeures. Si tu multiplies trois par quatre, le résultat est douze. C'est pourquoi il y a douze tours zodiacales* ».

[1280] *Litt.:* « *Celui qui est bien-guidé (mahdî)* ».
[1281] Cor. CXII.
[1282] Cor. CX.
[1283] Cor. CIX.
[1284] Cor. XCIX.
[1285] Cor. LVI.
[1286] Cor. LVIII.
[1287] Cor. II.
[1288] Cor. III.
[1289] Cor. XVIII.
[1290] Cor. VI.
[1291] Cor. XX.
[1292] Cor. LXVII.
[1293] Les shi'ites duodécimains qui professent la doctrine de la procession des douze *imâms* dans les degrés cosmologiques et le cycle humain.

Et dans le chapitre 361 des *futûhât*, relatif à la sourate « *Les croyants* »[1294], il dit aussi: « *Quand Allâh décréta que ces tours zodiacales exerceraient une influence sur le monde situé au-dessous de la sphère du ciel de ces tours, Il disposa dans la constitution de cet être humain douze réceptacles afin qu'il reçoive ces influences (athâr). Ainsi, l'Homme Universel manifeste en lui-même ces influeuces zodiacales*». Ensuite le *sheikh* explique de façon exhaustive et détaillée en quoi consistent ces influences. De plus, ces influences et ces *imâms* qui ont le rang de Pôle sont en rapport avec les clés des douze trésors mentionnés par le *sheikh* dans le chapitre 379 des *futûhât*, dédié à la demeure de la sourate « *La table servie* »[1295], qui contient le passage suivant: « *Certes, Allâh a pris le pacte des fils d'Israël et Nous avons suscité parmi eux douze chefs...* »[1296]. Ibn Arabi y donne les noms de douze hommes spirituels (*rajul rûhânî*) qu'*Allâh* a produits à partir des gestes rituels (*raka'ât*)[1297] composant le *witr* accompli par le prophète Muhammad. A chaque *rak'a* correspond un de ces hommes spirituels, dont le *sheikh* dit (en résumé) ceci: « *Sache que le nombre douze marque la limite des nombres élémentaires (al-basâ'it min al-a'dâd)*[1298]*...les doigts sont neuf d'entre eux et il y a trois articulations ('iqad)*[1299]*...A chacun de ces* [douze éléments] *correspond une contemplation divine qui lui est propre...et un homme d'entre les serviteurs d'Allâh qui a ce nombre pour statut (hukm). Le premier d'entre eux ne fait pas partie des nombres. C'est pourquoi le witr de l'Envoyé d'Allâh comprend onze rak'a,...chacune d'entre elles étant l'existenciation (nash'a) d'un homme de sa communauté dont le cœur est selon la forme du cœur de l'Envoyé d'Allâh dans cette rak'a. Le douzième est la synthèse des onze précédents...Il est entièrement vérité (haqq) tant dans son aspect extérieur qu'intérieur. Il connait et n'est pas connu*[1300]*. Il est l'Unique et le Premier (al-wâhid al-awwal)...Ces douze sont ceux qui ont extrait les connaissances (ma'ârif) thésaurisées dans les formes (al-çuwar) du monde...Et ils les ont extraites au moyen de l'Unique et Premier. Ce sont les plus savants des hommes en matière de tawhîd et de service divin ('ibâda). Ils sont continuellement en entretien intime (munâjat) avec Allâh dans une conjonction essentielle comme l'est la présence de l'un dans tout nombre...Il est possible que leurs formes aient disposé l'envoyé d'Allâh à accomplir le witr en onze rak'a...*[parce que ces formes] *procèdent de lui selon son aspect intérieur. Car "il était prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile"...Quand il s'est manifesté dans sa forme corporelle, ces formes intelligibles l'accompagnaient, et ont dressé son corps pendant la nuit, en correspondance avec l'invisible, régissant son aspect extérieur selon onze rak'a par lesquelles il accomplissait le witr...Elles le régissent et sont régies par lui.C'est de lui que* [ces douze] *sont produits, en lui qu'ils se manifestent, et sur lui que fut portée leur condition (hukimû) sous deux aspects différents...* ».

[1294] Cor. XXIII.
[1295] Cor. V.
[1296] Cor. V, 12.
[1297] La *rak'a* (pl.: *raka'ât*), *litt.:* «*inclination, fait de se pencher* » est l'ensemble des gestes rituels, comprenant la position initiale debout, puis une inclination suivie de deux prosternations, qui constitue la base de la *çalât*, dite « prière rituelle », le rite central de l'Islam. Chaque *çalât* se compose de plusieurs *rak'a*, et d'au moins deux. La *çalât* surérogatoire du *witr* est la seule à ne comprendre qu'une seule *rak'a* (d'où son nom de *witr:* « *unique, impair* »), le *witr* spécial accompli par le prophète Muhammad en comprenant onze, selon l'enseignement d'Ibn Arabi présenté ici.
[1298] *Cf. infra*, 4e partie, section I.
[1299] Les 9 doigts représentent les unités de 1 à 9, et les « *articulations* » [ou: « *nœuds* » (*'uqad*)] les trois degrés numériques des dizaines, des centaines et des milliers. L'ensemble de ces trois degrés et des 9 unités constitue les 12 « *nombres élémentaires (al-basâ'it min al-a'dâd)* ».
[1300] Dans le sens où sa science dépasse toute limitation ou détermination.

Le nombre de *rak'a* accomplies dans une journée complète est la somme de celles que contiennent les cinq prières rituelles obligatoires quotidiennes, c'est-à-dire 17 *rak'a*[1301]. En ajoutant les 11 *rak'a* du *witr*, on obtient le nombre 28. Chaque *rak'a* est en correspondance spéciale avec l'un des prophètes des *fuçûç* et son degré cosmologique. Si on prend en compte les Noms divins rattachés à ces prophètes, on voit qu'ils sont tirés des « *plus beaux Noms* », ordonnés autour de la « *Mère du Livre* » caractérisée par la station spirituelle exprimée par la formule: « *J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile* », et descendue [sur le prophète Muhammad] depuis le trésor placé sous le Trône divin.

Examinons maintenant ces noms et leur correspondant dans la sourate *al-fâtiha:* 'Abd al-kabîr correspond à *Allâh akbar* et à la *basmala* initiale de la sourate: « *Au nom d'Allâh (bismillâh)* »; 'Abd al-Hamîd, à la formule:« *Louange à Allâh (al-hamdu li-llâh)* »; 'Abd al-Rahmân et 'Abd al-Rahîm, à « *Le Compatissant, le Généreux (al-rahmân al-rahîm)* »; 'Abd al-Mu'tî, à: « *C'est toi dont nous implorons l'aide* »; 'Abd al-Mu'min, à: « *La voie droite, celle de ceux sur qui Tu répands ta grâce* »; 'Abd al-Malik, à: « *Roi du jour du Jugement* »; 'Abd al-Hâdî, à: « *Guide-nous dans la voie droite* »; 'Abd Rabbih, à: « *...Seigneur des mondes* »; 'Abd al-Fard, à: « *C'est Toi que nous adorons, et c'est Toi dont nous implorons l'aide* »; 'Abd Allâh, aux formules: « *Au nom d'Allâh, Louange à Allâh* »; 'Abd al-Mujîb, à la formule [qui termine la lecture de la sourate]: *amen (âmîn).*

En de nombreux endroits de ses écrits, le *sheikh* parle du lien fondamental unissant le Coran et l'Homme Universel, et de celui unissant le sceau muhammadien et la « *Mère du Coran* », la sourate *al-fâtiha* qui ouvre le livre, et qu'il mentionne à la fin du *façç* adamique initial en disant: « *Je me suis restreint, dans tout ce que j'ai mentionné dans ce livre au sujet de ces sagesses, à la limite fixée dans la "Mère du Livre"...* »[1302]. Le livre des *fuçûç al-hikam* est un exposé détaillé de certaines des vérités universelles (*haqâ'iq*) qu'elle contient. Dans le chapitre 383 des *futûhât* dédié à la demeure de la sourate *al-fâtiha*, Ibn Arabi explique que c'est par ces vérités universelles qu'*Allâh* préserve le monde manifesté (*al-wujûd*), et que leurs statuts (*ahkâm*) sont au nombre de 14, produit de la multiplication de 7 par 2, parce qu'elles sont elles-mêmes les « *sept redoublées et le Coran sublime* ».

A chacun de ces statuts correspond un homme qui est de tout temps son lieu de manifestation. L'ensemble [de ces quatorze hommes] se compose du Pôle, des deux *Imâms*, des quatre « *piliers (awtâd)* », et des sept « *substituts (abdâl)* ». A chaque « *substitut* » correspond un climat, à chacun des « *piliers* » une direction de l'espace, aux deux *Imâms* les deux mondes du manifesté (*shahâda*) et du non-manifesté (*ghayb*), et au Pôle la préservation de l'ensemble. Ils sont « *sur le cœur* » de 14 prophètes: Adam, Idrîs, Noé, Abraham, Joseph, Hûd, Çâlih, Moïse, David, Salomon, Jean-Baptiste, Aaron, Jésus, et Muhammad. Chacun d'eux est en correspondance avec l'un des Noms divins suivants: *Allâh*, « *Le Seigneur (al-rabb)* », « *Le Guide (al-hâdî)* », *al-rahîm, al-rahmân*, « *Celui qui guérit (al-shâfî)* », « *Celui qui contraint (al-qâhir)* », « *Celui qui fait mourir (al-mumît)* », « *Le vivificateur (al-muhyî)* », « *Celui qui manifeste la beauté (al-jamîl)* », « *Le Tout-Puissant (al-qâdir)* », « *Le Créateur (al-khâliq)* », « *Le Généreux (al-jawâd)* », « *Le Juste (al-muqsit)* », chacun de ces Noms divins visant le cœur d'un prophète.

Chacun de ces quatorze prophètes dispense [sa science] à tous ses héritiers. Il sont en correspondance avec les quatorze lettres isolées[1303], initiales des sourates

[1301] *Cf. supra*, 2e partie, chapitre du verbe muhammadien, note 192.
[1302] *Cf.* trad. Gilis, p. 61.
[1303] En tête de 29 sourates du Coran se trouvent des lettres isolées (*hurûf al-muqatta'a*), appelées aussi « *initiales des sourates (awâ'il al-suwar)* », prises parmi 14 lettres de l'alphabet, certaines d'entre elles étant inscrites plusieurs fois. Le nombre total de ces lettres isolées est 78 [*cf.* l'introduction de M. Vâlsan dans sa traduction d'extraits du commentaire

commençant par ces lettres isolées. Ces lettres sont toutes rassemblées dans la sourate *al-fâtiha* composée de 21 lettres, en comprenant le *lâm-alif*. Cette sourate contient en tout 25 mots. Ce nombre 25 est celui des prophètes dont les noms sont mentionnés dans le Coran; c'est aussi le produit de la multiplication du chiffre 5 par lui-même (5^2), lequel est le chiffre qui se préserve lui-même avec les autres nombres issus de ses puissances[1304], selon ce qu'explique le *sheikh*. En prenant en compte la *basmala* initiale de la sourate *al-fâtiha*, le nombre de mots qu'elle contient est 29, nombre des demeures ou des lettres en incluant le *lâm-alif*.

Remarquons encore que la valeur numérique de la *basmala* selon le grand comput occidental, en prenant en compte l'*alif* de prolongation (*madd*) dans les noms *Allâh* et *rahmân*, est: 1028, qui est un nombre d'une grande importance dans l'enseignement du *sheikh*, et auquel il fait souvent allusion comme étant le nombre des formes contenues dans le « *Manteau de l'Immensité* »[1305], ou celui des « *couchants des étoiles* », c'est-à-dire le nombre des secteurs de la sphère céleste des demeures plus les sept cieux planétaires: 1021 + 7. C'est aussi le nombre des points d'émission des lettres dans le monde animal[1306]. D'autre part, ce nombre 1028 équivaut à 1000 + 28, c'est-à-dire le dernier des degrés numériques (1000) et le dernier degré des lettres (28), dans la mesure où la valeur numérique de la dernière lettre (ﻱ) est 1000[1307]. Ce nombre 1028 est encore celui des prosternations (*sajda*) comprises dans les cinq prières rituelles (*çalât*) accomplies pendant un mois lunaire, en incluant la prière surérogatoire du *witr* et en tenant compte du fait que la *çalât* communautaire du vendredi ne comprend que deux *rak'a*.

Chaque jour, le cycle rituel de la *çalât* [en incluant le *witr*] comprend 18 *rak'a*, soit 36 prosternations suivant le nombre des aspects des signes du zodiaque (3 x 12) ou des stations de contemplation. Et dans un mois, le nombre total de prosternations accomplies dans le cycle de la *çalât* est 1044 (36 prosternations quotidiennes x 29 jours); en enlevant de ce nombre celui des prosternations retirées dans la *çalât* du vendredi (4 prosternations x 4 semaines), on obtient le nombre des formes du « *Manteau de l'Immensité* »: 1028.

Nous ne faisons les précédentes remarques qu'en considération du rapport entre la *çalât* et la préservation des Etats multiples de l'Etre qui correspondent aux

ésotérique du Coran (*ta'wîlât al-qur'ân*) de Qâshânî, *les commentaires sur les lettres isolées, Etudes Traditionnelles*, n° 380, 1963].
[1304] *Cf.* 2e partie, chapitre du verbe d'Abraham.
[1305] *Cf.* la réponse d'Ibn Arabi à la 1ere question du questionnaire de Tirmidhî. [note de l'auteur]
Sur le « *manteau de* l'immensité », *cf.* 1ere partie, § V. La 1ere question de Tirmidhî porte sur le « *nombre des demeures spirituelles (manâzil) des initiés (awliyâ')* ». Ibn Arabi les classe en diverses catégories inclusives. Il distingue d'abord les « *demeures sensibles* », dont le nombre dépasse 110, et les « *demeures intelligibles* ». Ces dernières sont 248000 correspondant à autant de connaissances initiatiques (*adhwâq*) et se répartissent en quatre stations ou degrés (*maqâmât*): celle de la « *science principielle ('ilm ladunnî)* » qui concerne les réalités divines (*ilâhiyyât*), celle de la « *science de la lumière* » qui se rapporte au « *plérôme suprême (al-mala' al-a'lâ)* », celle de la « *science de l'union et de la séparation* » qui est « *un océan enveloppant* » comprenant la Table gardée et dans lequel puise l'Intellect premier, et celle de la « *science de l'écriture divine (al-kitâba al-ilâhiyya)* ». La station de la « *science de l'union et de la séparation* », dont les théophanies sont de 6200 sortes, comprend à son tour trois catégories: une catégorie médiane dont les initiés occupent 123687 demeures. Les deux autres catégories se manifestent par la « *robe de la Grandeur* » et le « *manteau de l'Immensité* », dont les demeures de ces deux dernières catégories relatives au « *Manteau de l'Immensité* », qui est le lieu de manifestation (*mazhar*) de la « *Robe de la Grandeur* », dépassent le nombre de 1020.
[1306] *Cf.* le traité d'Ibn Arabi, *'uqlat al-mustawfiz.* [note de l'auteur]
[1307] Suivant l'ordre de l'*abjad* et le grand comput oriental.

chapitres des *fuçûç*. La *çalât* est le rite qui préserve l'ensemble de la voie traditionnelle (*al-dîn*) dont elle est le fondement. Et la voie traditionnelle préserve le monde manifesté (*al-wujûd*)[1308], suivant la parole coranique: « *Si la Vérité divine (al-haqq) suivait leurs passions, les cieux et la terre seraient corrompus...* »[1309]. Le préservateur de la *çalât* est celui qui l'accomplit parfaitement. La *çalât* de cet être parfaitement réalisé préserve les Etats multiples de l'Etre. C'est pourquoi la Vérité divine a rattaché [la *çalât*] à l'idée de préservation et de conservation (*hifz*), en disant encore dans le Coran: « *Maintenez* [l'accomplissement des] *prières rituelles (çalât)* »[1310]. C'est pour cela que le *sheikh* conclut le *façç* sigillaire muhammadien en parlant de la *çalât*. On notera la subtile coïncidence indiquée par la valeur numérique du nom « *gardien, préservateur (hafiz)* », qui est 1029, nombre parfois substitué à 1028 pour exprimer les divisions des « *couchants des étoiles* », de même que les demeures sont parfois comptées 29 au lieu de 28...Et la valeur numérique du même mot [*hafiz*], selon le petit comput occidental, est de 25, c'est-à-dire le carré de 5 (5^2), le chiffre cinq, comme on l'a rappelé plus haut, étant celui de la préservation et de la conservation (*hifz*); 25 étant le nombre des mots composant la sourate *al-fâtiha* et celui des prophètes mentionnés par leur nom dans le Coran.

[1308] La notion de *dîn* (*cf. supra* 3e partie, chapitre de la sourate de David) s'entend encore ici comme l'ensemble doctrinal et rituel qui constitue une « Forme traditionnelle », suivant l'expression employée par R. Guénon, et plus spécialement de l'Islam en tant qu'actualisation cyclique finale de la Tradition universelle et primordiale (en Islam: *al-dîn al-qayyîm*, auquel correspond le *sanâtana dharma* indien). Une des fonctions des formes traditionnelles est de maintenir et de préserver l'Ordre universel. Cette idée est exprimée dans la tradition hindoue par la corrélation des deux aspects du *dharma* (*cf.* l'art. de R. Guénon, *Dharma*): l'Ordre universel (le *dharma* cosmique), régissant la manifestation toute entière, est maintenu et préservé par le respect de la Tradition d'institution divine et l'accomplissement des rites (*mânavadharma* ou « *Loi de Manou* », le *dharma* humain), comme en Islam, l'accomplissement du *dîn* (et spécialement son rite central, la *çalât*) préserve l'Ordre cosmique (*al-wujûd*).

[1309] Cor. XXIII, 71.

[1310] Cor. II, 238.

QUATRIÈME PARTIE

REMARQUES SUR LES NOMBRES–PIVOTS DES *FUÇŪÇ AL-HIKAM:* 1572, 406, 28

ET SUR LES NOMBRES: 6, 10, 12, 14, 19, 27, 30, 36, 360, 365

Relations des *fuçûç al-hikam* avec les cycles et les sphères célestes, ainsi qu'avec les souffles spirituels (*anfâs*) des prophètes et des saints réalisés, leur nombre et leurs noms dans le Coran.

I - POURQUOI Y A-T-IL 28 DEGRES DE MANIFESTATION (*marâtib al-'âlam*) ?

Le *sheikh* dit souvent dans ses écrits, par exemple dans le chapitre 21 des *futûhât*, que le principe de la production (*îjâd*) des êtres comprend trois degrés: l'Essence de la divinité (*dhât al-ulûhiyya*), la Volonté orientée par le verbe existenciateur [de la chose]: « *Sois (kun) !* », et l'objet de connaissance immuable dans la science divine éternelle, lequel vient à l'existence effective par l'opération de ce verbe existenciateur « *Sois !* »: « *Et* [la chose] *est* ». Si l'on multiplie par eux-mêmes ces trois [degrés fondamentaux], c'est-à-dire la manifestation des réalités principielles de l'Essence dans le degré des Attributs, on obtient le chiffre 9 qui marque la limite des unités[1311]; et par l'élévation au cube du chiffre 3 (3^3), à savoir la manifestation des Attributs dans les Actes[1312], on obtient le nombre 27 qui est le nombre des Etats multiples de l'Etre depuis le Calame Suprême jusqu'à l'être humain. Les trois aspects principiels de la Présence divine, constitués par l'Essence, les Attributs et les Actes divins, se manifestent par la projection du souffle d'*al-rahmân* à travers les Etats multiples de l'Etre jusqu'à son aboutissement sigillaire et synthétique, qui est la détermination de leurs aspects particuliers, c'est-à-dire le vingt-huitième degré, comme nous l'avons expliqué précédemment.

En vertu de la correspondance entre le souffle de l'être humain et celui d'*al-rahmân*, les nombres des 28 lettres se répartissent en trois degrés: celui des unités qui relève de l'Essence, celui des dizaines relevant des Attributs, et celui des centaines relevant des Actes. [Ces degrés numériques] trouvent leur achèvement dans le

[1311] *Cf.* la relation du *kun* existenciateur avec les chiffres 3 et 9 et les 9 sphères célestes dans le chapitre 20 des *futûhât*, et les signes des neufs chiffres « *dans les horizons et dans les âmes* » à la fin de la 1ere section du chapitre du même ouvrage (tome I, pp. 80-81 de l'édition classique). [note de l'auteur]

[1312] Il s'agit dans ce passage des trois degrés théologiques de l'Essence (*al-dhât*), des Attributs (*al-çifât*) et des Actes (*al-af'âl*) divins, auxquels correspondent successivement les trois puissances du chiffre 3.

nombre mille, celui de la multiplicité. Pour les tenants du système oriental de comput, 1000 est la valeur numérique de la lettre *ghayn,* dite ainsi « *ghayn de la limite (ghayâ)* ». Pour les tenants du système occidental, le nombre 1000 est la valeur de la lettre *shîn,* dite « *shîn de la propagation (tafashshî)* ». La fin est pour les orientaux dans la lettre *ghayn* de l'occident (*al-gharb*), tandis que pour les occidentaux, elle se trouve dans la lettre *shîn* de l'orient (*al-sharq*), car il s'agit d'un processus cyclique (entre l'orient et l'occident).

D'un autre côté, il y a 12 degrés numériques correspondant à la somme des 9 unités et des 3 autres degrés: les dizaines, les centaines, et mille. Le nombre 12 résulte de la diffusion du chiffre trois, qui régit la production des êtres, dans les quatre principes (*arkân*) divins suivants: *Allâh, al-rahmân,* « *Le Seigneur (al-rabb)* », « *Le Roi (al-malik)* » et les quatre principes cosmiques que les philosophes spéculatifs appellent les quatre principes des dix catégories (*maqûlât*): la substance, l'accident, le lieu [ou l'espace] et le temps[1313]. Il y a 12 tours zodiacales subdivisées en 28 demeures célestes à chacune desquelles correspondent une lettre et un nombre. C'est du Nom divin « *Le Vivant* » que procède la manifestation de la chaleur, d'où procède à son tour la sécheresse sous l'effet de l'orientation du nom « *Celui qui est doué de volonté* ».De même, la manifestation du froid procède du nom « *Le Savant* » et l'humidité du nom « *Le Puissant* ». Ces quatre qualités et les quatre éléments correspondants: feu, terre, air eau, se répartissent un par un dans les tours zodiacales, depuis le Signe du Bélier jusqu'à celui des Poissons, ainsi que l'explique le *sheikh* au chapitre 60 des *futûhât*. Et les lettres se répartissent selon leurs valeurs numériques dans les demeures célestes, suivant l'ordre de l'*abjad* et conformément à la correspondance fondamentale entre les spécificités naturelles, dans l'écriture et la prononciation, de chaque lettre d'après sa position dans le souffle, et celles de chaque demeure céleste d'après sa position dans la sphère et la qualité du signe zodiacal auquel elle est associée, comme Ibn Arabi l'explique en détail dans les chapitres 2 et 26 des *futûhât*.

Il importe de remarquer que le passage de la présence des unités numériques, correspondant à l'Essence divine, dans celle des dizaines, qui représentent les Attributs, puis dans celle des centaines liée aux Actes, s'effectue par la procession du nombre 10 dans les neuf éléments fondamentaux, du fait que ce nombre 10 totalise les différents aspects de la perfection. Il équivaut en effet à:

- 1 + 9, soit la somme de l'unité et de la multiplicité,
- 2 + 8 (8 = 2 + 2 +2 + 2), soit la somme des dualités cosmiques (*al-zawjiyât al-wujûdiyya*) et des 8 porteurs du Trône enveloppant[1314],
- 7 + 3, soit la somme du chiffre 3 de la production cosmique (*al-îjâd*) et du chiffre 7 symbolisant la perfection cyclique (*al-kamâl al-dawrî*),
- 6 + 4, soit la somme du chiffre 4 , celui de la perpétuité (*dawâm*) et de la stabilité (*thabât*), et du chiffre 6 de l'accomplissement (*al-tamâm*),
- 5 + 5, soit la somme des deux chiffres 5 de la préservation, le premier pour le manifesté (*zâhir*) et l'autre pour le non-manifesté (*bâtin*),
- 10 = 1 + 2 + 3 + 4, soit la somme développée des aspects constitutifs du chiffre 4 nécessaires à la continuité de l'accomplissement de toute production cosmique.

[1313] Sur ces catégories [équivalentes à celles d'Aristote, à l'exception de la qualité et de la possession qui sont remplacées par l'état (*hâl* ou *kayf*) et l'accident (*'arad*)], *cf.* l'extrait du chap. 198 des *futûhât* repris dans la 2e partie, chapitre du verbe d'Isaac, et le *Livre de la production des cercles* d'Ibn Arabi, trad. Fenton-Gloton, *op. cit.*
[1314] *Cf.* le chapitre 13 des *futûhât*. [note de l'auteur]

C'est encore d'après le [symbolisme du] nombre 10 que les « sourates »[1315] qui rassemblent les principes essentiels de l'Etre (*al-wujûd*) sont une dizaine[1316], comme le dit expressément le *sheikh* dans la section du chapitre 198 des *futûhât* sur la Table gardée et dans de nombreux autres chapitres des *futûhât*, ainsi que dans le *Livre de la production des cercles*. Il expose en détail leurs degrés correspondants dans l'Homme Universel au chapitre 360 des *futûhât*, rattaché à la sourate « *La lumière* », et les influences que les tours zodiacales exercent sur lui, au chapitre 361 dépendant de la sourate « *Les croyants* ».

De ces trois degrés fondamentaux dérivent les différentes triades qui se manifestent dans l'Etre. Elles sont nombreuses. L'une d'entre elles est constituée par les 300 caractères divins (*khuluq ilâhî*) qu'*Allâh* a accordés à Adam. Dans le chapitre 71 des *futûhât*, consacré au jeûne, le *sheikh* les rattache aux 30 jours du mois de Ramadân et aux 3 jours de jeûne surérogatoire au début du mois[1317], et présente une admirable *qaçîda* sur le degré de l'Homme Universel, qui lui a été inspirée « *lors d'un événement extraordinaire* « , au cours duquel elle a reçu le nom: « *Saisi dans la demeure (mamsûk al-dâr)* ». On notera ici une subtile correspondance: la valeur numérique de cette expression: *mamsûk al-dâr*, en

[1315] Il ne s'agit pas de 10 sourates coraniques spéciales mais plutôt de l'ensemble d'une dizaine de formes archétypes et universelles, qui sont aussi appelées « sourates » parce qu'elles contiennent des réalités intelligibles assimilées à des « *signes* » ou « *versets* » (*âyât*), et dont les sourates coraniques sont des symboles. Elles représentent l'ensemble des possibilités de manifestation, suivant l'idée que le Coran est lui-même le symbole du Verbe universel contenant et manifestant ces possibilités, représentées par les mots et les versets du Coran. Ibn Arabi dit notamment dans cette section 12 du chap. 198 que « *...les versets* [ou « *signes* » (*âyât*)] *sont contenus dans le Verbe divin qui se manifeste dans le souffle rahmânien, à la façon des versets dans le Coran et dans les livres révélés...qui contiennent des "sourates" rassemblant ces "versets"* [ou « *signes* »]; *elles se distinguent les unes des autres, comme les sourates du Coran, qui sont ses demeures connues rassemblant les versets, de même que les versets rassemblent les mots, et les mots les lettres, celles-ci étant les réceptacles (zurûf) des réalités intelligibles (ma'ânî). Les "sourates" de ces "versets" sont exactement au nombre de dix. Parmi elles est la "sourate" du fondement (al-açl); c'est celle qui contient tout "verset" indiquant une essence ('ayn) subsistant par elle-même dans le monde et portant ce qui est autre* [à la façon du sujet logique (*hâmil*)]; *la deuxième "sourate" est celle de "ce qui est porté"* [ou le prédicat (*mahmûl*)], *elle contient tout "verset" indiquant une essence qui ne subsiste pas par elle-même mais dépend d'un lieu et d'une essence qui se manifeste par ce lieu...la troisième "sourate" est celle du temps (al-dahr); la quatrième est celle de l'équilibre (istiwâ') et comprend deux fondements:le premier est la réceptivité (zarfiyya) de la Nuée (al-'amâ') et des intelligibles, la deuxième est la réceptivité du Trône divin et des formes; la cinquième "sourate" est celle des états (ahwâl), la sixième celle de la mesure (miqdâr), la septième celle des rapports (nisab); la huitième sourate est celle de la communication (tawçîl), des statuts (ahkâm), des expressions et des indications, du geste et de ce qui permet la compréhension entre deux personnes qui conversent: c'est le langage du monde, la parole de tout locuteur, les Noms divins qu'Allâh enseigna à Adam...; la neuvième "sourate" est celle des effets existenciels (âthâr wujûdiyya); la dixième "sourate" est celle des êtres conditionnés (al-kâ'inât) qui subissent les influences divines et cosmiques. Ces dix "sourates" contiennent ces "versets". Parmi les sciences qu'elles procurent par dévoilement, sont la science du Principe et de la manifestation (al-haqq wa al-khalq)...tous les "versets" sont contenus dans ces "sourates", dans l'éternel comme dans l'adventice. C'est à partir de l'Ame universelle que se manifeste la connaissance de ces sourates, parce qu'elle est le lieu qui reçoit la projection du Calame suprême...* ».
[1316] Ces 10 « sourates » synthétiques correspondent exactement aux 10 catégories (*maqûlât*) mentionnées ci-dessus. [note de l'auteur]
[1317] La tradition prophétique conseille l'accomplissement de plusieurs jeûnes surérogatoires. Dans ce chapitre 71 des *futûhât* sur le jeûne, Ibn Arabi consacre à chacun d'eux une sous-section spéciale. C'est dans celle traitant du jeûne des 3 premiers jours au début du mois (*ghurar al-shahr*), d'après un *hadîth* selon lequel: « *L'envoyé d'Allâh jeûnait trois jours au début de chaque mois* », que se trouve la *qaçîda* mentionnée ici.

tenant compte du redoublement de la lettre *dâl* (produit par l'assimilation de l'article), est 406, qui est le nombre triangulaire de 28 et le nombre-pivot des *fuçûç*, comme nous allons l'expliquer maintenant.

II – LES DEUX NOMBRES-PIVOTS DES *FUÇŪÇ*: 406 et 1572

L'ensemble des *fuçûç* est ordonné par trois principes: le *tawhîd*, représenté par la formule *lâ ilâha illâ Allâh*, l'universalité de la *rahma* issue de la *basmala*, et le degré de l'Homme Universel muhammadien représenté par la sourate *al-fâtiha* qui ouvre le Coran. L'aspect numérique de ces relations est exprimé par les deux nombres-pivots: 406 et 1572, étroitement liés au nombre 28.

LE NOMBRE 406

Le premier nombre parfait (*'adad tâmm*), c'est-à-dire équivalent à la somme de ses diviseurs entiers, est le chiffre 6 = 1 +2 + 3. La lettre correspondante est la dernière des lettres prononcées, soit le *wâw* (و), qui marque la fin du souffle humain, comme l'Homme Universel est l'achèvement du souffle d'*al-rahmân*, l'esprit insufflé dans la production cosmique, dans l'accomplissement (*tamâm*) de son pouvoir d'actualisation (*taçwîr*) des formes. Le nombre correspondant à cette production est celui de la lettre *tâ'* (ت) de la plénitude (*tamâm*), soit 400 = 10 x 40. Quant au nombre 40, c'est la plénitude de la totalisation, c'est-à-dire la lettre *mîm* du *façç* muhammadien. Le nombre 10 correspond au degré du *façç* de Hûd qui unifie toutes les demeures. Nous avons déjà mentionné la relation caractéristique entre le sceau, le prophète Hûd et le prophète Muhammad. C'est pourquoi les deux sourates de leurs *façç* respectifs, à savoir la sourate « *L'éléphant* » et la sourate *al-fâtiha*, entretiennent des rapports numériques subtils avec l'ensemble des *fuçûç*...Et la somme des deux nombres: 400 + 6 vaut 406, qui indique la plénitude de la perfection de la production du monde (400) et de son esprit, l'Homme Universel (6).

RAPPORTS DE CE NOMBRE AVEC LES CHAPITRES DES *FUÇŪÇ*

Le nombre 406 équivaut:

- premièrement: à la somme des 28 premiers nombres[1318]: 406 = 1 + 2 + 3 +...+ 27 + 28. Et la somme des nombres triangulaires de ces 28 premiers nombres vaut: 4060 = 406 x 10 = 1 + (1 + 2) + (1 + 2 + 3) + (1 + 2 + 3 + 4) + ...+ 406.
- deuxièmement: à la somme des valeurs numériques des noms des 27 prophètes des *fuçûç* et du nom: *khatm* (« *sceau* »), ce mot *khatm* correspondant au 28e degré de l'Etre ; les valeurs numériques sont ici celles du petit comput occidental.
- troisièmement: à la somme des valeurs numériques des « *plus beaux Noms* » divins régissant la production des 28 degrés de la manifestation universelle (*marâtib al-wujûd*), comme l'explique le *sheikh* dans le chapitre 198 des *futûhât*. A chacun de ces Noms divins correspond un *façç*. Cette correspondance est établie suivant le petit comput oriental.
- quatrièmement: à la somme des valeurs numériques des différents types de sagesse qui caractérisent les chapitres des *fuçûç*, selon la définition qu'en donne le *sheikh* dans le titre de chaque *façç*, et cela suivant le petit comput oriental.
- cinquièmement: à la somme des valeurs numériques des noms des sourates des *fuçûç*, suivant le petit comput oriental, ainsi qu'on l'a expliqué dans ce livre.

[1318] Appelée aussi nombre triangulaire.

- Sixièmement: à la somme des valeurs numériques des lettres contenues dans la sourate « *L'éléphant* » en comprenant la *basmala*, et suivant le petit comput occidental. C'est le dixième *façç* de Hûd, rattaché à la sphère des 28 demeures, qui correspond à cette sourate.

RAPPORT DE CE NOMBRE AVEC LA *BASMALA*

La *basmala* se compose de 19 lettres. En ne prenant pas en compte le redoublement de certaines d'entre elles, il reste une dizaine dont la somme des valeurs numériques selon le grand comput oriental est encore 406.

ب س م ا ل ه ر ح ن ي = 2 + 60 + 40 + 1 + 30 + 5 +200 + 8 + 50 + 10 = 406

RAPPORT DE CE NOMBRE AVEC « *LÃ ILÃHA ILLÃ ALLÃH* »[1319]

En détaillant[1320] les lettres de la formule *lâ ilâha illâ Allâh* ainsi: *lâm, alif, alif, lâm, hâ'*, et en donnant à chaque lettre son numéro d'ordre suivant son point d'articulation dans l'appareil phonatoire[1321], la somme numérique est: 5 (*lâm*) + 5 (*alif*) + 2 (*hâ'*) = (5 x 41) + (5 x 39) + (2 x 3) = 406[1322] (et 406 = 14 x 29).

RAPPORT DE CE NOMBRE AVEC LA SOURATE *AL-FÃTIHA*

Si l'on ajoute le nombre 19, qui est celui des lettres de la *basmala*, au nombre 406, on obtient: 425 qui équivaut à la somme des valeurs numériques des lettres de la sourate *al-fâtiha* suivant le petit comput oriental. Ce nombre 425 est le produit de 17 x 25, c'est-à-dire du nombre des *rak'a* des *çalât* quotidiennes obligatoires (17) par le nombre de mots de la sourate *al-fâtiha* (25). Le nombre 17 est aussi celui des différentes qualités de lettres (*çifât al-hurûf*)[1323], celui de la valeur numérique du nom *ahmad*, et celui du mot *rasûl* (« *envoyé* »), selon le petit comput oriental.

En ajoutant au nombre 406 le nombre 25, qui est celui des mots de la sourate *al-fâtiha*, on obtient le nombre 431, équivalent à la somme des valeurs numériques des lettres de cette sourate selon le petit comput *occidental*.

On notera la subtile concordance entre ce nombre 431 et le mot *fâriqlît*[1324] qui a la même valeur numérique. Ce nom est considéré par de nombreux savants musulmans comme une désignation du prophète Muhammad dans la langue de Jésus, selon ce que rapporte le 15e chapitre de l'Evangile de Saint-Jean où il est dit que le Paraclet est « *l'esprit de la Vérité (rûh al-haqq) que mon Père enverra en mon nom pour vous enseigner toute chose* ». *Allâh* dit au sixième verset de la sourate « *Le rang* »[1325]: « *Et quand Jésus fils de Marie dit: "O fils d'Israël, je suis, certes, l'envoyé*

[1319] La première partie de l'attestation de foi (*shahâda*) fondatrice de l'Islam: *Lâ ilâha illâ Allâh:* « *pas de divinité excepté Allâh* », qui est suivie de: *Muhammad rasûl Allâh:* « *Muhammad est l'envoyé d'Allâh* ».

[1320] C'est-à-dire en considérant la valeur numérique du nom arabe de chaque lettre.

[1321] Il s'agit du comput dit *nafassî* examiné dans la 1ere partie (*cf.* section VI).

[1322] *Cf. infra* Tableau IV: *Valeurs numériques des mots selon l'abjad.*

[1323] Les lettres comprennent 17 qualités. Chaque lettre de l'alphabet possède 5, 6 ou 7 de ces qualités. (*cf.* 2e partie, chapitre du *façç* de David, note 422).

[1324] Transcription arabe du mot grec *παράκλητος:* « *convoqué, appelé à l'aide, assistant; avocat; intercesseur* », le *Paraclet* mentionné dans l'*Evangile de Saint-Jean*: « *Et je demanderai au Père de vous donner un autre qui vous vienne en aide (paraklêton), afin qu'il soit toujours avec vous; c'est l'esprit de vérité (to pneuma tês alêtheias). Le monde ne peut pas le recevoir parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas. Mais vous, vous le connaissez parce qu'il demeure auprès de vous et il sera en vous* » (*14*, 16-17); « *Celui qui doit vous venir en aide, l'esprit saint (to pneuma to agion), que le Père enverra en mon nom, lui vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit* » (*14*, 26; *cf.* aussi *15*, 26; *16*, 7; 1ere *Epitre de Jean*, *2*, 1).

[1325] Cor. LXI

d'Allâh vers vous, en tant que certificateur de ce que je tiens de la thora, et annonciateur d'un envoyé qui viendra après moi et dont le nom est Ahmad...” ». Cette concordance numérique a été signalée par l'un des grands sages et savants chrétiens qui se sont convertis à l'Islam au troisième siècle de l'Hégire, 'Alî Ibn Raban al-Tabarî. C'était l'un des conseillers du calife abbasside al-Mutawakkil. Il est l'auteur de l'ouvrage: *al-dîn wa al-dawla fî ithbât nubûwat al-nabî Muhammad çalât Allâh 'alayhi wa sallam*[1326], dans lequel il déclare que la valeur numérique du nom *fariqlît* = 80 + 1 + 200 + 100 + 30 + 10 + 9 + 1 = 431 est équivalente à celle de la phrase: *Muhammad ibn 'abd Allâh al-nabî al-hâdî*[1327] = 92 + 52 + 76 + 67 + 93 + 51 = 431, ou de celle-ci: *Muhammad rasûl habîb tayyib*[1328] = 92 + 296 + 22 + 21 = 431. Il donne au nom *Allâh* le nombre 67, en comptant deux *alif* avec l'allongement de l'*alif* suscrit. On désigne parfois le *Paraclet* par le mot *baraklît* dont la valeur numérique selon le petit comput est 19, qui est le nombre des lettres de la *basmala;* tandis que son nombre, selon le grand comput, est 271, qui est celui de la formule: *Muhammad habîb Allâh al-mahdî*[1329] = 92 + 22 + 67 + 90; de même que le nombre du mot *fâriklît* selon le petit comput est 25 qui est le nombre des mots contenus dans la sourate *al-fâtiha*.

AUTRES INDICATIONS

Dans la mesure où les *fuçûç* contiennent l'exposition de la dignité seigneuriale (*siyâda*) de l'Homme Universel et de son ascension (*mi'râj*), le nombre 406 est celui des expressions: *Muhammad sayyid*[1330], suivant le comput occidental, et: *mi'râj Muhammad*[1331] = 314 + 92. Le nombre 314 est celui des envoyés, des combattants de Badr, et du nom *Muhammad*, en détaillant ses cinq lettres: *mîm, hâ', mîm, mîm, dâl.* C'est aussi le nombre du mot *fajr*, premier mot de la plus haute des sourates des *fuçûç*[1332], celui de l'expression: *al-insân al-kâmil*[1333], et celui des jours de l'année en ne comptant pas les jours du vendredi. Et en ajoutant le nombre annuel des jours du vendredi, c'est-à-dire 52, à celui des jours de l'année lunaire, soit 354, on obtient le nombre 406, tandis que le nombre 92 est celui du nom Muhammad suivant l'*abjad.* Enfin, le nombre 406 est le produit de 29 par 14, soit celui des ouvertures des sourates lumineuses sans prendre en compte leur répétition[1334] dans les sourates correspondantes.

A chaque réalité essentielle, lumineuse et supérieure, répond une ombre ténébreuse, inférieure et négative, qui lui est opposée. Ainsi, la valeur numérique du mot *fir'awn* (Pharaon) est: 406 selon le grand comput, et 28 selon le petit comput.
Remarque: La perfection du cercle de la connaissance est dans l'union des deux hémisphères de la transcendance (*tanzîh*) et de l'immanence (*tashbîh*): « *...Rien n'est semblable à Lui. Il est l'audient, le Voyant* »[1335]. Sa moitié transcendante correspond au Nom divin: « *Innaccessible, Transcendant ('azîz)* », et sa moitié immanente au nom: « *Proche (qarîb)* ». La somme des valeurs numériques de ces deux noms selon le grand comput est 94 + 312 = 406, et selon le petit comput 22 + 6 = 28 (voir ce que

[1326] « *La religion et le pouvoir dans l'établissement de la mission du prophète Muhammad* ».
[1327] « *Muhammad fils d' 'Abd Allâh le prophète guide* ».
[1328] « *Muhammad envoyé bien-aimé et bon* ».
[1329] « *Muhammad bien-aimé d'Allâh le bien-guidé* ».
[1330] « *Muhammad seigneur* ».
[1331] « *le voyage ascensionnel (mi'râj) de Muhammad* ».
[1332] Suivant l'ordre des sourates du Coran, la sourate « *Le point du jour (al-fajr)* », qui est la 89e, est la première (celle du rang le plus élevé) parmi les sourates des *fuçûç*.
[1333] « *l'Homme Universel* ».
[1334] Il y a en tout 78 lettres isolées au début de certaines sourates coraniques. Elles se répartissent par groupes de une, deux, trois, quatre ou cinq, au début de 29 sourates, dites « *sourates lumineuses (suwar nûrâniyya).*
[1335] Cor. XLII, 11.

nous avons dit plus haut à ce sujet). Les degrés de ce cercle de la connaissance sont examinés en détail au début du chapitre 73 des *futûhât*[1336].

QUELQUES INDICATIONS SUR LE NOMBRE 1572

- Premièrement: la source du souffle *rahmânien* est [la formule de la *basmala*]: *bi-smi-llâh al-rahmân al-rahîm,* dont la valeur numérique selon la comput oriental est 786. Or la *rahma* du souffle divin a deux aspects: la descente (*al-nuzûl*) et la montée (*al-çu'ûd*), ou l'ascension (*al-'urûj*) et le retour (*al-rujû'*)[1337]. *Allâh* dit au cinquième verset de la sourate « *La prosternation* »[1338]: « *Il établit l'ordre depuis le ciel jusqu'à la terre. Puis il revient vers Lui en un jour dont la mesure est de mille ans selon votre comput* ». Son cycle complet est donc le double de 786, soit

[1336] *Cf.* la section sur la complémentarité de la transcendance (*tanzîh*) et de l'immanence (ou similitude: *tashbîh*) dans la Réalité principielle (*al-haqq*): « *Sache que le Vrai principiel (al-haqq),* [est saisi] *dans la contemplation de ses serviteurs sous deux rapports ou relations (nisbatân): celui de la transcendance et celui qui descend dans la faculté imaginative (al-khayâl) au moyen de la similitude. La relation de transcendance est Sa théophanie dans la formule:"Rien n'est semblable à Lui". L'autre relation est Sa théophanie dans la parole prophétique: "Adore Allâh comme si tu Le voyais", dans Sa parole: "Certes Allâh est dans la direction où s'oriente celui qui accomplit la çalât", et dans celle-ci: "Où que vous vous tourniez, là est la face d'Allâh", où le mot "là" désigne le réceptacle, et "la face d'Allâh" Son Essence et sa réalité essentielle...*
Ces deux rapports régissent la manifestation (khalq) de l'être humain. C'est pourquoi les fils d'Adam sont apparus selon trois degrés: celui qui est parfait (kamâl) et qui unit les deux aspects; celui qui s'en tient spécialement à la preuve rationnelle [litt.: *" l'indication de l'intellect " (dalîl al-'aql)*] *et à la pensée discursive* [l'aspect transcendant], *et celui qui se conforme à l'énoncé explicite* [l'aspect immanent]...
Cette présence divine que nous avons mentionnée contient 360 stations (maqâmât), parmi lesquelles on compte 36 principales (ummâhât) d'où ce qui est [effectivement existant] *est tiré. Chacune d'elles est actualisée chez les initiés doués de vision directe (ahl al-shuhûd) depuis le nom divin " le temps universel* [ou: *" le temps transcendant (al-dahr)"*]. *Car* [suivant le *hadîth*], *"certes Allâh est le Temps"...Notre propos ne concerne que le nom divin "le Temps universel" et ses stations, d'où procède la manifestation du temps historique (al-zamân), lequel, en vérité, nous savons être un simple rapport dépourvu de réalité...*
La demeure du serviteur parfait se trouve entre ces deux rapports. Il reçoit chacun d'eux par son essence, alors que celle-ci [l'essence de l'être humain] *n'est pas divisible...Ce qui n'est pas divisible ne possède pas, selon les règles de la raison, deux aspects différents, même si l'imagination peut le concevoir. Il en va de même de l'être humain: du point de vue de sa réalité essentielle et de sa nature subtile, il reçoit par son essence le Principe divin sous le rapport de la transcendance. Et par là, il reçoit dans son être effectif ce Principe divin en tant qu'il descend vers la qualification par les attributs conçus par l'immanence, qui est l'autre rapport. Et de même la Réalité principielle, qui est qualifiée par ces deux rapports, est Une en Soi dans Son Unicité (ahadiyya). Ces deux rapports ne La régissent pas par l'énumération ou la division affectant Son Essence. Il en va ainsi du serviteur parfait qui, dans sa réception de la Réalité principielle par ces deux relations, ne possède pas deux aspects différents...* ».
[1337] La « *descente* » et la « *montée* », comme « *le retour* » [vers les créatures] et « *l'ascension* », sont des expressions, respectivement, de la manifestation du Principe (l'*expir* du souffle divin), et de la réintégration de la manifestation dans son Principe (l'*inspir*); à noter que les mots *'urûj* et *rujû'* sont composés des mêmes lettres disposées dans un ordre différent, de sorte que leur valeur numérique est identique, indication symbolique de l'équivalence métaphysique des phases descendante et ascendante de la manifestation universelle (et de la réalisation correspondante, comme l'indique la même caractéristique des mots *'amal* et *'ilm* qui désignent l'action et la connaissance; on dit ainsi: *al-taçawwuf 'ilm wa 'amal:* « *La voie de réalisation muhammadienne est connaissance et action* », inséparablement).
[1338] Cor. XXXII.

1572. Une autre correspondance remarquable est que 1572 soit la somme des deux nombres 19 et 1553. Le nombre 19 est celui des lettres de la *basmala*, et le nombre 1559 est la somme des valeurs numériques des lettres de la *basmala* analysées de la façon suivante: (*bâ', sîn, mîm* = 213) [*bismi*] + (*alif, lâm, lâm, hâ'* = 259) [*Allâh*] + (*alif, lâm, râ', hâ', mîm, nûn* = 588) [*al-rahmân*] + (*alif, lâm, râ', hâ', yâ', mîm* = 493) [*al-rahîm*] = 1553.

Le nombre 1572 correspond également à la valeur numérique des expressions: *sirr al-khatim* [« *le mystère du sceau* »], et: *mafâtih al-ghayb* [« *trésors* (ou: « *clés* ») *de l'Invisible* »], cette dernière étant mentionnée dans le verset 59 de la sourate « *les troupeaux* »[1339]. Sa valeur numérique selon le petit comput est identique à celle de la formule *lâ ilâha illâ Allâh*, selon le même comput et en comptant le redoublement du *lâm* du mot *illâ*, soit: 33. Et la somme des 33 premiers nombres est: 561[1340], qui est lui-même la valeur numérique de l'expression: *al-nafas al-rahmânî* [« *le souffle rahmânien* »]. Le nombre-miroir[1341] de 561 est 165 qui est la valeur numérique, selon le grand comput, de la même formule *lâ ilâha allâ Allâh*. Et la différence entre les deux: 561 – 165 = 396 = 132 x 3 = [la valeur numérique de la formule:] *islâm qalb Muhammad*[1342] [« l'*Islâm* [est] *le cœur de Muhammad* »] = 6 x 66, où 66 est la valeur numérique du nom *Allâh*.

Le nombre miroir de 396 est 693 qui est la somme des valeurs numériques des initiales des 14 sourates réunies dans la phrase arabe *taraqa sam'aka al-nâçiha*[1343]. Et la valeur numérique de l'expression *mafâtih al-ghayb* selon le comput *nafassî* est 131. Ce nombre 131 est aussi la valeur numérique du mot *YâSîn* [initiale de la sourate XXXVI: *YâSîn*], c'est-à-dire le cœur coranique du Souffle *rahmânien* dont le centre est le mot: *salâm* [« *paix, salut* »] qui a pour nombre 131.

C'est pourquoi le nombre 1572 est en relation directe avec le livre des *fuçûç*, selon le comput *nafassî*[1344] qui attribue à chaque lettre un numéro d'ordre suivant son point d'émission dans le souffle humain, comme le montre le tableau suivant[1345], en donnant par exemple à la première lettre, le *hamza*, le chiffre 1, puis à la seconde, le *hâ'*, le chiffre 2, et ainsi de suite jusqu'à la dernière lettre, le *wâw*, qui reçoit le nombre 28.

Selon le comput *nafassî*, le nombre 1572 équivaut à:

- Deuxièmement: à la somme des valeurs numériques des 28 Noms divins régissant la production des Etats multiples de l'Etre qui correspondent aux chapitres des *fuçûç*.
- Troisièmement: à la somme des valeurs numériques des noms des prophètes des *fuçûç*.
- Quatrièmement: à la somme des nombres de la *basmala* et des noms des sourates des *fuçûç*, comme on l'a expliqué dans ce livre.
- Cinquièmement: à la somme des valeurs numériques des mots de la sourate *al-fâtiha*, en comprenant la formule *âmîn*[1346], et en ajoutant le nombre 10 qui est celui des lettres de la *basmala* (en éliminant celles qui se répètent).

[1339] Cor. VI.

[1340] Le nombre triangulaire de 33 = 33 + 32 + 31 +...+3 + 2 + 1.

[1341] Qui s'obtient en renversant l'ordre des chiffres composant un nombre donné.

[1342] Ces trois mots: *islâm qalb, muhammad* ont la même valeur numérique: 132. [note de l'auteur]

[1343] *Litt.*: « *Ce que tu entends est de bon conseil* ». Les initiales des sourates dites « *lumineuses* » sont réunies pareillement dans la phrase: *naçç hakîm lahu sirr qâti'* (« *un écrit sage comportant un secret irréfutable* »). [note de l'auteur]

[1344] Sur le comput dit *nafassî*, *cf.* 1ere partie, Chap. VI.

[1345] *Cf. infra* TABLEAU III: *Valeurs numériques des mots selon le comput nafassî.*

[1346] On fait suivre normalement la récitation de cette sourate par la formule *âmîn* (équivalent de l'*amen* chrétien).

- Sixièmement: à la somme des valeurs numériques des mots de la sourate « *l'éléphant* » en comptant la *basmala* initiale. Et comme on l'a mentionné précédemment, cette sourate correspond au degré de la sphère des demeures et au *façç* de Hûd.

Remarque : selon le comput *nafassî*, la valeur numérique de l'expression « *assimile les secrets sigillaires ('i* [verbe : *wa'â*] *al-asrâr al-khatamiyya)* » est 148, qui est aussi celle du titre du livre : *fuçûç al-hikam.*

A cela il faut ajouter que la valeur numérique des lettres tracées, comme le nombre 406, symbolise la forme de la chose existenciée (*nash'â*), tandis la valeur numérique des lettres rangées suivant l'ordre *nafassî* indique le secret divin. Et le souffle *rahmânien* qui existencie cette chose, comme le nombre 1572, indique ce souffle divin qui existencie l'ensemble du monde avec son esprit, l'Homme Universel.

Remarque: 2 + 7 + 5 + 1 = 15; de là, 1 + 5 = 6 =ﻭ: lettre par laquelle s'achève l'émission du souffle.

4 + 0 + 6 = 10; de là, 0 + 1 = ﺀ: lettre initiale de l'émission du souffle.

III – LE RAPPORT DU NOMBRE 28 AUX VINGT-HUIT DEMEURES LUNAIRES ET AUX INITIALES DES SOURATES *LUMINEUSES*

Le nombre 28 est la somme des sept premiers nombres: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 = 28, et le produit de 4 par 7 ou de 2 par 14. Tous ces nombres comportent de nombreuses significations: 7 est le premier nombre parfait et le nombre 28 exprime la somme des réalités essentielles particulières contenues dans cette perfection.

La signification du premier nombre parfait (*'adad kâmil*), c'est qu'il est la somme des caractéristiques principales de tous les nombres, en considérant que les nombres sont pairs et impairs, et parmi eux un premier et un deuxième. Si on additionne le premier chiffre pair: 2 et le deuxième impair: 5, on obtient: 2 + 5 = 7. En additionnant le premier impair et le deuxième pair, on obtient également: 3 + 4 = 7. Et en additionnant l'un, principe des nombres, et le 6 qui est le premier nombre complet (*'adad tâmm*) égal à ses parties entières (1 + 2 + 3 = 6), on obtient encore: 1 + 6 = 7. Le chiffre 7 est le premier de la série des nombres à posséder cette caractéristique.

D'autre part, le cœur du chiffre 7 est le chiffre 4 qui est précédé et suivi de 3 chiffres. Le chiffre 7 indique les noms matriciels (*ummahât*) des « *plus beaux Noms* » divins. Ils sont bien connus: *Vivant* (*hayy*), *Savant* (*'alîm*), *Tout-Puissant* (*qadîr*), *Doué de Volonté* (*murîd*), *Audient* (*samî'*), *Voyant* (*baçîr*), *Doué de Parole* (*mutakallim*). Le chiffre 4 renvoie aux principes (*arkân*) divins que sont les noms: *Allâh*, *al-rahmân*, *al-rabb* (« *le Seigneur* »), *al-malik* (« *le Roi* »), ainsi qu'aux quatre principes de l'intégralité de l'Essence divine (*arkân al-ihâta al-dhâtiyya al-arba'a*): « *Le Premier (al-awwal)* », « *Le Dernier (al-âkhir)* », « *L'Apparent (al-zâhir)* », « *Le Caché (al-bâtin)* ». La procession de ces sept principes dans les quatre autres fait apparaître 28 réalités essentielles qui régissent la production des 28 degrés cosmologiques. Le monde apparaît ainsi composé de l'entrelacement de ces deux chiffres. Les quaternaires et les septénaires sont nombreux et bien connus dans les sciences, la Nature, les corps physiques, les possibilités, les périodes temporelles et les sphères célestes.

Le nombre 14 possède pareillement, dans l'enseignement du *sheikh*, de nombreuses significations, parmi lesquelles ce qui se rapporte aux mansions lunaires, c'est-à-dire la moitié de la sphère céleste, les sections de la Poignée divine, les lettres

lumineuses isolées et initiales des sourates, ou la lettre *nûn* qui occupe le quatorzième degré dans la plupart des système de classement des lettres. C'est aussi la valeur numérique de chacun des deux Noms divins : « *L'Existenciateur, Le Réel (wâjid)* »[1347] et « *Très Généreux (wahhâb)* ». Les occurrences du nombre 14 sont multiples dans les organes et les membres des animaux et des insectes.

Le *sheikh* dit dans la section 27 du chapitre 198 des *futûhât*, au sujet des « *lettres lumineuses* », ce qui suit en résumé: « *Elles se répartissent dans 29 sourates selon le nombre des mansions lunaires. La 29e est le pôle qui soutient la sphère, c'est* [la formule]: *" alif lam mîm" de la sourate "La famille d'Imrân"...Aucun serviteur ne pourra comprendre entièrement les secrets des branches de la foi (al-imân) s'il ne possède pas la connaissance des vérités essentielles de ces lettres en tenant compte de leur répétition dans les sourates, ce qui donne le nombre 78. De même le Pôle ne peut assumer sa fonction de calife (khilâfa) et de lieutenance divine (niyâba) qu'après avoir acquis de par Allâh les réalités de ces lettres. Le fait qu'elles soient 14 indique la réalité de l'existenciation et de la singularisation (tafarrud) de l'Eternel sans commencement (al-qadîm) par Ses attributs d'éternité sans fin. Il a disposé le chiffre 8 pour la connaissance de l'Essence et des 7 Attributs divins, et le chiffre 4 pour les humeurs: le sang, la bile jaune, la bile noire, la lymphe. On trouve donc 12 réalités qui constituent l'être humain issu de cette sphère*[1348]*...Ces lettres sont les formes et les noms de certains anges...Lorsque le récitant les prononce, ils lui répondent et demandent pour lui le pardon. Ces anges sont au nombre de 14. Ce sont* [les lettres]: *alif, lâm, mîm, çâd, râ', kâf, hâ', yâ', 'ayn, tsîn, ḥâ, qâf, nûn...Chacune d'entre elles possède un aspect extérieur qui est sa forme (çûra) et un aspect intérieur qui est son esprit (rûh). A chaque lettre correspond une des nuits du mois lunaire...Lorsque la lune, dans sa course traverse 14 demeures, elle donne à la forme de chacune de ces lettres deux puissances : l'une procède de son être et l'autre de sa lumière ; d'autre part, elle lui donne deux autres puissances : l'une procédant de sa mansion, et l'autre de la tour zodiacale correspondante. Ainsi, la lettre devient porteuse de 4 puissances. Quand la lune décroît, elle influence la force spirituelle (rûhâniyya) de ces lettres, jusqu'à ce qu'elle ait parachevé* [le cycle] *des demeures qui sont au nombre de 28. Les puissances de la croissance et de la décroissance sont équivalentes, excepté leur action qui est différente. L'action visible dans la première partie* [du cycle lunaire] *est bénéfique, et dans la deuxième repousse le mal...»*...etc.

Selon le *sheikh*, le mois avec ses 30 degrés symbolise le serviteur parfait, dont 30 aspects apparaissent dans le Coran: ce sont les prophètes et les initiés parfaitement réalisés (*al-kummal*) mentionnés dans le livre des *fuçûç*, soit 27, les trois autres étant Elysée (*al-yasa'*), Dhû al-Kifl et le Khidr, qui ont chacun un héritier à chaque époque. En face d'eux sont 30 imposteurs (*dajjâl*) dont le plus grand est le Difforme (*al-masîkh*), l'imposteur borgne qui prétendra tuer le Khidr, et que le Messie mettra à mort à la fin des temps. Un *hadîth* prophétique rapporte que le nombre des imposteurs est proche de 30. D'après une autre version, ils sont 27 dont 4 femmes.

[1347] Le nom divin *wâjid*, litt.: « *Celui qui trouve, qui dispose de tout* » est présenté comme synonyme de *ghanî* (« *Riche, Indépendant* »), et parfois de *'âlim* (« *savant* ») [*cf.* D. Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, *op. cit.*].
[1348] La sphère des mansions lunaires.

IV – LES INDICATIONS DU NOMBRE 28 RELATIVES AU SERVITEUR PARFAIT, AUX ÉTAPES DU PARCOURS INITIATIQUE, AUX DEGRÉS DES PARADIS ET DES ENFERS, A L'ÉLÉVATION DE LA KA'BA ET AU SEPTUPLE DE QUATRE

Dans son exposé sur la Nuit du Destin, dans le chapitre 71 des *futûhât*[1349], le *sheikh* dit:

« *Sache ici que le mois, si on le considère dans sa réalité essentielle, est le serviteur parfait (al-'abd al-kâmil). Quand la Lune, dont Allâh a fait une lumière, se déplace, Il lui donne un nom par lequel c'est Lui qui est visé et non pas le corps physique de la Lune. Car la Lune, en tant que masse physique, n'est qu'un aspect de la manifestation du Vrai principiel (al-haqq) dans le Nom divin "La lumière". Elle parcourt les demeures de son serviteur*[1350] *dont le nombre se limite à 28. Quand elle a terminé sa course, on l'appelle "mois", en vérité, car elle a complété son parcours et en commence un autre. Il en est toujours ainsi dans le fond.*

L'action du Principe divin sur les êtres conditionnés (al-kâ'înât) ne cesse pas. Elle est perpétuelle du fait de la permanence d'Allâh. De même, le serviteur parcourt les demeures des Noms divins, dont le nombre est 99. Le 99eme d'entre eux est le médiateur (al-wasîla)[1351] *qui se rapporte exclusivement à Muhammad. Tandis que les 98* [autres Noms] *sont relativement à nous comme les 28 mansions lunaires relativement à la Lune, que certains appellent "l'homme solitaire (al-insân al-mufrad)". Le nombre 20 est le cinquième de 100, car en principe il y a 100 Noms, mais Allâh a caché le centième à cause de l'imparité. Et "Certes Allâh est impair et Il aime l'impair"*[1352]*. Ce qu'il cache est l'impair (witr)* [le chiffre 1] *et ce qu'il manifeste est aussi l'impair* [le nombre 99]. *Nous voulons seulement montrer que les mansions lunaires sont au nombre de 28 parce qu'elles sont le produit de 4 par 7. Et la production de l'être humain s'établit par le produit de quatre composants*[1353] *par sept qualités qui sont: la vie, la science, la volonté, la puissance, le verbe, l'audition et la vision*[1354]*. Le produit total de l'un par l'autre est l'être humain. Sa manifestation ne procède que d'Allâh au moyen de Son nom " La lumière" car c'est la lumière qui fait apparaître les choses. Elle se manifeste par elle-même et agit sur les choses par son essence même. De la même façon, le mois ne se manifeste que parce que la Lune, en tant que lumière, parcourt les mansions. Allâh dit dans le Coran: " Et la Lune, nous avons déterminé ses mansions"*[1355]*. Quand elle a fini de les parcourir, le mois est accompli. Et ce qui en dehors de cela est appelé mois s'entend selon la définition conventionnelle* [du mot] *sans qu'il y ait de contradiction. Un statut spécial revient à Allâh dans chaque demeure du serviteur occupée par le Nom divin "La lumière". Nous avons déjà mentionné ce statut dans ce livre, à propos de l'attribut du voyageur spirituel entrant (al-sâlik al-dâkhil) et de celui du voyageur spirituel sortant (al-sâlik al-khârij)*[1356]*, la différence entre les deux étant* [d'une part] *la nuit de la pleine lune, qui est la nuit médiane des 28 nuits, la 14e du mois accompli, et*

[1349] Edition classique, vol. I, p. 658.
[1350] C'est-à-dire le mois lunaire.
[1351] C'est-à-dire le moyen terme ou médiateur entre le Principe et la manifestation.
[1352] *Hadîth.*
[1353] Les quatre humeurs: la lymphe (ou le sang), le phlegme, la bile jaune et la bile noire.
[1354] Ou les sept attributs de l'Essence divine.
[1355] Cor. XXXVI, 39
[1356] La « *sortie* (*khurûj*) » dans le manifesté correspond à la pleine lune et l'« *entrée* (*dukhûl*) » dans le Principe non-manifesté à la nouvelle lune, en rapport avec les deux phases de la réalisation.

[d'autre part] *la dernière nuit du mois lunaire*[1357]. *La lumière reçue par la lune est toujours parfaite et sa quantité reste constante tout au long du mois. Car la lune possède deux faces*[1358], *et la théophanie (al-tajallî) lui est inhérente et parmanente, soit pour une face, soit pour les deux faces, selon l'accroissement et la diminution de la lumière sur chaque face. La perfection est inhérente à la lune dans son intégralité, mais du fait qu'elle a deux faces, sa lumière croît et décroît. Chaque fois qu'elle s'accroît d'un côté, elle diminue de l'autre, selon une sagesse déterminée par le Savant Tout-Puissant* ».

Dans le chapitre 19 des *futûhât*[1359], le *sheikh* parle des demeures du parcours initiatique (*sulûk*) correspondant aux demeures ou mansions lunaires, sous leurs aspects intérieur et extérieur, apparent et caché. Il dit ainsi:

«*Le nombre des degrés d'élévation spirituelle (duraj al-ma'âlî), qu'il s'agisse des prophètes (al-anbiyâ'), des saints réalisés (al-awliyâ'), des croyants (al-mu'minûn) et des envoyés (al-rusul), est équivalent. Il n'y a pas d'échelle qui comporte un échelon de plus que l'autre*[1360]. *Le premier degré est l'Islâm qui est soumission (inqiyâd), et le dernier est l'extinction (al-fanâ') dans l'ascension ('urûj) et la permanence (al-baqâ') dans la sortie (khurûj)*[1361]. *Entre les deux*[1362], *ce qui reste est la conviction intuitive* [ou la « *foi* »: *al-imân*], *la perfection (al-ihsân), la science, la sanctification (al-taqdîs), la transcendance (al-tanzîh) et l'indépendance (al-ghinâ), la pauvreté spirituelle (al-faqr) et la soumission (al-dhilla), la toute-puissance (al-'izza), les changements d'état (ou la coloration) (al-talwîn)*[1363] *et la stabilité (al-tamkîn) dans le changement, l'extinction si tu sors* [à l'état manifesté] *et la permanence si tu entres dans* [Sa Présence principielle][1364].

Dans chaque degré de ta sortie [vers le côté manifesté], *Il retranche les sciences théophaniques ('ulum al-tajallî) de ton être intérieur (bâtinika) à la mesure de ce qu'Il en ajoute à ton être extérieur (zâhirika), jusqu'à ce que tu parviennes*

[1357] *Cf.* sur le symbolisme des deux nuits et les phases de la réalisation, l'article de R. Guénon *Les deux nuits*, relativement à la « *nuit de l'ascension (layla al-mi'râj)* » et la voie ascendante, et à la « *nuit du Destin (layla al-qadr)* » ou voie descendante.

[1358] Représentés par la pleine lune où la lumière brille pleinement dans la totalité du disque lunaire, et la nouvelle lune où cette lumière est invisible, le *tajallî* ou manifestation divine étant permanent, dans le visible ou l'invisible.

[1359] Edition classique, vol. I, p. 167.

[1360] A chacune des 4 catégories spirituelles qui viennent d'être énumérées, correspond une échelle d'ascension comprenant un même nombre de degrés.

[1361] L'extinction à l'égard des états conditionnés, qui achève la voie ascendante (*'urûj*), est en même temps permanence dans la Présence principielle qui commande la voie descendante en tant que « sortie (*khurûj*) » vers la manifestation.

[1362] C'est-à-dire: entre le premier et le dernier degré de l'échelle d'ascension.

[1363] La « coloration » désigne le changement des états manifestés; d'où la mention qui suit de la fermeté et de la stabilité (*tamkîn*) dans l état de Permanence principielle.

[1364] Ces deux aspects correspondent également aux deux phases complémentaires de la réalisation: la voie ascendante et la voie descendante, comme l'exposé qui suit va le montrer: extinction et permanence achèvent l'échelle de réalisation spirituelle, selon qu'il s'agit de l'« *entrée* » dans le Principe qui subsiste alors dans l'être de l'initié, ou de la « *sortie* » vers la manifestation qui est extinction de son être intérieur. Dans la voie ascendante de l'entrée (*dukhûl*) dans le Principe non-manifesté (qui est inversement une « sortie du cosmos »), qui est celle du « *voyageur entrant*» évoqué plus haut, la Présence principielle subsiste (*baqâ'*) comme théophanie (*tajallî*) à l'intérieur de l'être. Dans la voie descendante ou sortie (*khurûj*), correspondant au « *voyageur sortant* », c'est son être extérieur qui est le lieu de manifestation intégral de la Réalité divine, dans l'extinction de son être intérieur (*cf.* R. Guénon, *Réalisation ascendante et réalisation descendante;* et aussi: *L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ?*, où ce rapport inverse entre l'intérieur et l'extérieur de l'être, comme support de la présence de l'esprit, est exposé de la même façon, l'esprit (*al-rûh*) dont parle R. Guénon étant la lumière ou la réalité muhammadienne.

finalement au dernier degré. Car si tu es sorti et que tu arrives au dernier degré, Il Se manifeste par Son Essence à ton être extérieur selon ta capacité, de sorte que tu sois pour Lui un support de manifestation (mazhar) dans Sa création (khalq) et qu'il ne reste plus rien de Lui dans ton être intérieur. Les manifestations théophaniques intérieures se retirent de toi d'un seul coup.

Quand Il t'appelle à entrer en Lui, c'est le premier degré de Sa manifestation théophanique à ton être intérieur, à la mesure de la diminution de cette manifestation théophanique (tajallî) dans ton être extérieur, jusqu'à ce que tu parviennes au dernier degré. Il Se manifeste alors à ton être intérieur dans Son Essence, et il ne reste plus aucune manifestation théophanique dans ton être extérieur.

La cause (sabab) de cela est que le serviteur et le Seigneur sont toujours ensemble, chacun restant pleinement lui-même. Car le serviteur ne cesse d'être serviteur et le Seigneur d'être Seigneur malgré cet accroissement et cette diminution. Telle est la cause de l'accroissement et de la diminution des sciences théophaniques à l'extérieur et à l'intérieur. Et la cause de cela est la composition (tarkîb). C'est pourquoi la totalité de ce qu'Allâh manifeste et produit est essentiellement composé, possédant un aspect extérieur et un aspect intérieur. Et ce que nous entendons par éléments (basâ'it) ne sont que des réalités intelligibles dépourvues d'existence effective, car tout existant (mawjûd) autre qu'Allâh est composé.

Ce qu'on vient de dire nous a donné par le dévoilement véritable et incontestable qui impose de s'en tenir à l'état de dépendance envers Lui. Car ceci est pour Lui une qualité essentielle. Si tu comprends, nous t'avons éclairé la voie et montré l'ascension spirituelle (al-mi'râj). Parcours la voie initiatique et élèves-toi [dans les degrés de réalisation], *tu verras directement et tu contempleras ce que nous t'avons expliqué...* ».

Le *sheikh* traite dans le chapitre 330 des *futûhât*[1365] de la relation de la Lune à l'Homme Universel. Ce chapitre est celui de la demeure de la sourate « *La Lune* »[1366] auquel on renverra le lecteur. Ibn Arabi en donne un résumé au chapitre 559[1367], dans un paragraphe spécial intitulé: « *La dernière nuit du mois double la nuit de la pleine Lune* ».

La « *condescendance (munâzala)* »[1368] du chapitre 400 des *futûhât*[1369] renvoie également à la sourate « *La lune* ». Elle est intitulée: « *Condescendance* [telle que] *Je Me cache à celui qui se manifeste à Moi et j'observe* [ou : « *J'apparais à* »] *celui qui se tient à Ma limite* ». Son résumé dans un paragraphe du chapitre 559[1370] s'intitule: « *Ce qui unit l'extérieur, l'intérieur, la limite, et l'observatoire (muttala')* ».

Dans le *Livre des interprétations* (*kitâb al-tarâjim*), le *sheikh* consacre un chapitre spécial à cette signification de la sourate « *La Lune* »: celui de « *l'interprétation du Caché (al-bâtin)* ». Et dans le chapitre 62 des *futûhât*[1371], le *sheikh* traite de quelques aspects de vingt-huit:

[1365] Edition classique, vol. III, p. 111.

[1366] Cor. LIV.

[1367] Edition classique, vol. IV, p. 396.

[1368] La cinquième partie des *futûhât* est consacrée aux: « *condescendances* » ou « *rencontres à mi-chemin* ». D'après M. Chodkiewicz, le terme *munâzala* « *construit sur un schème qui exprime l'idée de réciprocité, s'applique à la "rencontre à mi-chemin" entre Dieu et l'homme au point exact où se rejoignent la "descente" divine et la "montée" de la créature. Cette descente, qui ne saurait affecter la transcendance absolue de l'Essence, est proprement une théophanie et, rigoureusement parlant, la rencontre dont il s'agit est donc pour l'homme celle d'un nom divin* » (*Les illuminations de La Mecque, op. cit.*, introduction).

[1369] Edition classique, vol. III, p. 567.

[1370] *ibidem*, vol. IV, p. 411.

[1371] *ibidem*, vol. I, p. 302.

« *...Allâh dit au sujet de la géhenne: " Elle a sept portes; à chacune de ces portes un des quatre groupes de damnés est réparti "*[1372]*. A chacune des portes de la géhenne se tient un " groupe réparti ".* [Ces portes] *sont les demeures (manâzil) de leur châtiment. Si on multiplie 4, c'est-à-dire les degrés, correspondant aux quatre directions, par lesquels Iblîs les saisit, par les 7 portes, le résultat est 28 demeures. C'est de la même façon qu'Allâh a disposé les demeures qu'il a déterminées pour "l'homme solitaire", c'est-à-dire la Lune, et les autres corps célestes qui se meuvent dans* [ces demeures] *et y descendent pour produire les êtres. Dans le monde substanciel (ʿunçûrî), ces corps célestes sont compris dans 4 qualités élémentaires (tabâʾiʿ), qui multipliées par leurs essences qui sont 7, donnent ses 28 demeures, selon "la détermination du Savant et Tout-Puissant"*[1373]*, ainsi qu'Il le dit dans le Coran: "... Et chacun se meut dans une sphère"*[1374]*. De cette mise en mouvement divine dans les 28* [demeures]*, se manifestent les 28 lettres avec lesquelles Allâh compose les mots. L'incroyance (al-kufr) et la foi (al-imân) apparaissent dans le monde suite à ce que tout un chacun exprime en parole concernant la foi, l'incroyance, le mensonge ou la vérité qui sont en lui, afin que la preuve décisive revenant à Allâh soit explicitement établie sur Ses serviteurs selon ce qu'ils auront déclaré. Il a dépêché vers eux des anges pour inscrire leurs propos. Allâh dit: " De nobles scribes"*[1375]*, et: "Il ne prononce pas une parole sans qu'il n'y ait auprès de lui un veilleur prêt"*[1376]*. Il a disposé 28 demeures du feu infernal, la géhenne toute entière comprenant cent échelons descendants (darak), du plus élevé au plus inférieur, qui sont en correspondance avec les échelons ascendants (daraj) du paradis où résident les bienheureux. Dans chacun de ces échelons descendants se trouvent 28 demeures. En multipliant 28 par 100, on obtient 2800 demeures. Celles-là sont les 28 qui nous sont associées, et celles-ci sont les demeures du feu. Chaque groupe (tâʾifa) parmi les 4* [degrés des réprouvés] *comprend 700 sortes de châtiment*[1377]*. Ils constituent 4 groupes: les infidèles voilés (al-kuffâr), les associateurs (al-mushrikûn), les tyrans (al-jabâbira), et les hypocrites (al-munâfiqûn). Le total est 2800 sortes de châtiment. Tandis que les gens du paradis se partagent autant de récompenses. On peut comparer leurs qualités à la graine qui fait pousser 7 épis, chaque épi contenant 100 graines. Le total est 700 et ils constituent* [aussi] *4 groupes: les envoyés, les prophètes, les saints réalisés, et les croyants* ».

Dans le chapitre 72 des *futûhât* consacré aux « *secrets du pèlerinage* », auquel nous renvoyons le lecteur, le *sheikh* parle du rapport des 7 circumambulations autour des quatre angles de la Kaʿba avec la production de l'être humain, et du rapport de l'ensemble avec les stations de la prière rituelle (*çalât*) et la sourate liminaire du Coran. On trouve aussi dans ce chapitre une autre indication sur le rapport du nombre des 27 chapitres des *fuçûç* avec la hauteur de la Kaʿba: « *La hauteur de la Maison* [sacrée] *est de 27 coudées, et en comptant la coudée de la bordure supérieure* [du mur]*, on obtient en tout 28 coudées...Chaque coudée est la mesure d'une réalité divine connue des initiés*[1378]*. Ces mesures correspondent aux demeures du cœur traversées d'une part par les corps célestes de la conviction intuitive (kawâkib al-îmân) en mouvement pour faire apparaître les évènements se produisant dans l'âme, et qui sont analogues aux demeures de la Lune et aux corps célestes pour faire apparaître les évènements dans le monde substanciel, dans une*

[1372] Cor. XV, 44.
[1373] Cor. XXXVI, 38.
[1374] Cor. XXXVI, 40.
[1375] Cor. LXXXII, 11.
[1376] Cor. L, 18.
[1377] 4 x 700 = 2800 (et 2800 = 100 x 28).
[1378] *Litt.:* « *les gens du dévoilement (ahl al-kashf)* ».

analogie parfaite, lettre pour lettre, sens pour sens ». La 28e coudée de la bordure supérieure qui est contiguë à la 27e est celle où le *sheikh* se voit lui-même sous la forme de deux briques, l'une d'or dans la rangée supérieure, l'autre d'argent dans la rangée suivante[1379]. Ibn Arabi mentionne dans les *fuçûç* au chapitre du verbe de Seth que cette vision est réservée au Sceau des saints, c'est-à-dire lui-même. Et il cite le *hadîth* prophétique suivant: « *Je suis parmi les prophètes comme un homme qui achève la construction d'un mur à l'exception d'une brique, et je suis cette brique. Il n'y a plus après moi d'envoyé ou de prophète* ». Par conséquent, chaque prophète des chapitres des *fuçûç* représente une brique de la Kaʿba dont la hauteur est mesurée par le nombre 27 qui est celui de ces prophètes, la coudée de la bordure supérieure revenant au Sceau, qui est le 28e *...Et Allâh est plus savant.*

V – LE RAPPORT DES *FUÇŪÇ* AVEC LES NOMBRES: 6, 12, 36, 360, 365

Il apparaît clairement, d'après ce qui précède, que l'agencement des chapitres des *fuçûç* suit celui des Noms divins régissant l'existenciation (*îjâd*) des Etats multiples de l'Etre, comme l'explique le *sheikh* au chapitre 198 des *futûhât*. Ceux-ci sont au nombre de 28, correspondant à des secrets déterminés par ce nombre. Nous allons maintenant essayer d'en présenter quelques-uns. *Et Allâh est plus savant.*

– Premièrement: le nombre 28 occupe le 8e degré dans la troisième dizaine.

Les dizaines occupent le degré intermédiaire entre les unités et les centaines. Les unités correspondent à la Présence spirituelle (*hadra*) de l'Essence, les centaines à celle des Actes. Les dizaines se rapportent à la Présence des Noms divins, dans un rapport médian entre les deux. Ce degré des dizaines est en adéquation avec les noms de l'existenciation, celle-ci étant rattachée au 3e degré, comme l'explique le *sheikh* dans les *façç* de Çâlih et de Muhammad, ainsi que dans de nombreux chapitres des *futûhât*, par exemple le chapitre 21. Quant au chiffre 8, c'est celui de la stabilité et de la fixité parfaites. Tandis que le chiffre 4 représente la fixité et l'achèvement de la production [d'un être] (*nash'a*), et son double sa perfection: c'est le chiffre 8 qui est le nombre des porteurs du Trône divin supportant le Royaume comportant 28 degrés, comme l'explique le *sheikh* dans le 13e chapitre des *futûhât*[1380].

– Deuxièmement: le rapport de 28 avec les nombres: 6, 36, 360.

[1379] Voir le récit de cette vision dans le chapitre 65 des *futûhât* (tome I, p. 318-319) [note de l'auteur]; *Cf. supra*, chapitre du verbe sigillaire.
[1380] « *Est maintenant claire pour toi la signification du chiffre 8, qui totalise le Royaume (al-mulk) symbolisé par le Trône divin...Ce chiffre 8 se rapporte aux 8 rapports (nisab) par lesquels est qualifié le Vrai principiel (al-haqq), c'est-à-dire: la Vie, la Science, la Puissance, la Volonté, le Verbe, l'Audition, la Vision, et la Perception du goût, de l'odeur, et du toucher, au moyen de la qualité appropriée. C'est pourquoi le Royaume est compris en huit: quatre sont manifestes dans ce bas-monde: la forme (al-çûra), la nourriture, et les deux degrés. Au jour de la Résurrection, le huit apparaîtra par leur union dans la vision intuitive (ʿiyân), selon Sa parole: "...ce jour-là, huit porteront le Trône de ton Seigneur au-dessus d'eux"* (Cor. LXIX, 17). *Et* [le prophète Muhammad] *a dit: "Aujourd'hui, ils sont quatre". Quant au Trône en tant que Siège (sarîr), Allâh a des anges qui le porteront sur leurs épaules: aujourd'hui ils sont quatre, et demain ils seront huit, à cause du transport* [du Trône] *dans la terre du Rassemblement. Ce que la tradition rapporte sur les formes de ces quatre porteurs est conforme au propos d'Ibn Massarra: le premier est selon la forme humaine, le deuxième selon celle du lion, le troisième selon celle de l'aigle, et le quatrième selon celle du taureau...* » (*fut.*, chap. 13); *cf. supra*, 2e partie, chapitre du verbe d'Ismaël.

Le nombre 28 est l'unique nombre parfait[1381] dans l'ordre des dizaines (tandis que l'unique nombre parfait dans l'ordre des centaines est: 496, et dans l'ordre des milliers: 8128). La 28e lettre dans l'ordre de la prononciation est le *wâw* (و) dont la valeur numérique est 6. C'est l'unique nombre parfait dans l'ordre des unités. Un nombre parfait est celui équivalant à la somme des nombres qui sont ses parties entières; ainsi: 6 = 1 + 2 + 3, et 28 = 1 + 2 + 4 + 7 + 14. Le principe de la production des êtres est constitué des six Noms divins: Savant, Voulant, Puissant, Audient, Voyant, Parlant, selon le nombre des six directions de l'espace, ainsi que l'explique le *sheikh* au chapitre 208 des *futûhât*. La lettre *wâw* est, selon le *sheikh*, l'un des symboles de l'Homme Universel parce qu'il achève le souffle humain, de même que l'Homme Universel achève le souffle *rahmânien*. Il dit dans le même sens au début du chapitre 198 des *futûhât* que « *L'être humain est la plus parfaite des créatures et la lettre wâw la plus parfaite des lettres* »...Le carré de 6, c'est-à-dire le déploiement de l'Homme Universel dans la présence des six Noms cités, est égal à 36. La somme des 36 premiers nombres est 666, soit: 111 x 6 qui est, selon le *sheikh*, le nombre polaire et solaire bien connu; et la somme des 666 premiers nombres est égale à 222111.

Les nombres 36 et 360 sont très importants chez Ibn Arabi: 36 est le nombre total des aspects des tours zodiacales, chacune d'entre elles comprenant trois aspects; c'est aussi le nombre des 29 mansions lunaires complété par celui des 7 sept cieux planétaires, ou des 7 planètes en révolution dans ces demeures. Nous remarquerons ici que la valeur numérique du mot *ilâh* [« *divinité* »] est 36 et que celle de l'expression *lâ ilâha illâ* [« *Pas de divinité excepté...* »] est 99 qui indique la multiplicité des Noms divins, tandis que la valeur numérique du nom *Allâh* est 66. Chacune des expressions *lâ ilâha illâ Allâh* [« *Pas de divinité excepté Allâh* »] et *muhammad rasûl Allâh* [« *Muhammad est l'envoyé d'Allâh* »][1382] se compose de 12 lettres suivant le nombre des tours zodiacales qui comportent 360 degrés.

Il y a 36 occurrences du *tahlîl*[1383] dans le Coran. Le *sheikh* les explique en détail dans le chapitre de « *l'entretien intime de la Table suprême (munâjat al-lawh al-a'lâ)* » du *Livre du voyage nocturne (kitâb al-isrâ')* et dans la neuvième section du chapitre 198 des *futûhât*[1384] où il dit: « *...et les Noms divins attribués à Allâh dans ce tahlîl. Nous n'ajouterons rien d'autre à ce qu'en rapporte le Coran. Il comprend 36 occurrences. C'est le dixième ('ushr) des degrés de la sphère* [céleste] *par les mouvements de laquelle Allâh procède à la production des différentes catégories d'êtres manifestés (mawjûdât) composant le monde des esprits, des corps, de la lumière et des ténèbres. Ces 36* [formes du *tahlîl*] *sont le Droit* d'*Allâh (haqq Allâh) sur les êtres manifestés dans le monde. Elles procèdent de ce que contient essentiellement la prononciation humaine du Coran, et sont pareilles au dixième de ce qu'a déversé le ciel, celui qui est appelé "le plus élevé (al-a'lâ)", d'après la parole coranique: "Louange le nom de ton Seigneur Le plus Elevé"*[1385]. *Le tahlîl est la dixième partie*[1386] *de l'invocation (al-dhikr). C'est son aumône légale (zakât) puisque c'est le Droit d'Allâh. Et c'est le dixième des 360 degrés* ».

Dans le chapitre 73 des *futûhât*, le *sheikh* parle du cercle de la perfection sous le rapport de ses deux moitiés: celle de la transcendance et celle de l'immanence et dit, en résumé, ceci: « *Cette présence spirituelle contient 360 stations (maqâmât),*

[1381] Un nombre parfait (*'adad tamm*) est celui qui est égal à la somme de ses parties (*cf. supra*, 4e partie, chap. II).
[1382] Soit les deux parties de la profession de foi (*shahâda*) islamique.
[1383] Le *tahlîl* est l'énonciation de la formule *lâ ilâha illâ Allâh*.
[1384] *Cf.* la traduction de cette 9e section du chapitre 198 des *futûhât* par M. Gilis dans *Le Coran et la fonction d'Hermès*, Paris, 1984.
[1385] Cor. LXXXVII, 1.
[1386] Ou « *la dîme* » (*litt.*: l'impôt du dixième) qui est un autre sens du mot *'ushr* compris ici comme un équivalent de *zakât*.

parmi lesquelles: 36 principes qui sont actualisés par les gens doués de vision (shuhûd) grâce au Nom divin: Le Temps transcendant (al-dahr), car "Certes, Allâh est le Temps". Ce n'est pas du temps historique (zamân) bien connu, ni des degrés de la sphère, qu'il s'agit ici. Notre propos concerne exclusivement le Nom divin: "le Temps transcendant" et ses stations à partir desquelles se manifeste le temps historique qui est un simple rapport et non une réalité existante (amr wujûdî). Ces stations sont actualisées par les gens doués de vision quand ils les reçoivent par leurs essences, dans la mesure où leur état est manifesté selon la forme (çûra). S'ils inclinent vers Lui ou vers elles, ils descendent à 18 stations, c'est-à-dire la moitié. Si leur inclinaison s'accroît, ils descendent à la moitié de cela, c'est-à-dire 9 stations. Le terme de l'inclinaison est 6 stations, soit le sixième du total. C'est là une question demandant une longue explication qui n'a pas sa place ici .

Le *sheikh* a exposé en détail dans le chapitre 348 des *futûhât*, dédié à la demeure de la sourate *YâSîn*, le rapport du nombre 360 avec les jours de la détermination des Noms divins[1387]. Il dit ainsi: « *Si tu multiplies 360 jours par 1000 ans, le résultat que tu obtiendras, ce sont les jours de la détermination (taqdîr) qui appartiennent au jour du "Seigneur". Puis* [ce jour] *s'achève. Ensuite,* [*Allâh*] *produit dans le Temps transcendant un autre jour correspondant à un autre nom, différent du nom: "Le Seigneur". De cette façon, 360 jours sont multipliés par 50000 années, et le résultat de cette opération, en nombre de jours, est celui des jours de la détermination qui relèvent, parmi les Noms divins, du jour du "Possesseur des degrés élevés"*[1388] »...etc.

Par conséquent, le nombre 360 est étroitement lié aux valeurs numériques des lettres composant les mots qui lui correspondent, sous le rapport du temps, du lieu et du degré: sous le rapport temporel, la valeur numérique du mot *'açr* est 360 = 70 + 90 + 200. *Allâh* jure par le « *Soir ('açr)* » dans la sourate du même nom: « *Le Soir* » à laquelle le *sheikh* a dédié le chapitre 281 des *futûhât*.

Ce chapitre s'ouvre par des vers indiquant que la prière rituelle (*çalât*) du soir est la « *çalât médiane (al-çalât al-wustâ)* » correspondant au cercle de la vision parfaite avec ses 36 stations. Car c'est au moment du *'açr* que s'accomplit le cycle de la vision diurne, quand le soleil est en équilibre dans sa station intermédiaire entre l'immanence du midi et la transcendance du couchant. Le *sheikh* dit:

« *La çalât du soir est sans-pareille*
Car en elle se réalise l'union intime avec le Bien-Aimé.
Elle est médiane en vertu d'un ordre cyclique,
Procurant un fait étonnant.
Le cycle n'a pas de milieu que tu puisses voir,
Ni la science de l'être intelligent ('ilm al-labîb) d'extrémités ».

Sous le rapport du lieu, le nom *rafi'* [« *Celui qui élève* »], dans le Nom divin « *Celui qui élève en degrés (rafi' al-darajât)* »[1389] qui régit l'ordonnancement des 28 degrés de l'Etre et par lequel se caractérise le sceau muhammadien, comme nous l'avons déjà expliqué, a pour nombre 360. C'est en vertu de son lien étroit avec les degrés de l'Etre que la sphère céleste comprend 360 degrés. Leur principe, comme le

[1387] Ibn Arabi établit (dans ce chapitre 248 des *fut.*) la correspondance du Temps transcendant (*al-dahr*) avec les Noms divins. Le Temps transcendant est essentiellement « *un jour unique...qui ne contient ni jour ni nuit...Quand les Noms divins Le saisissent, ils déterminent leurs statuts dans ce jour éternel sans fin ni commencement qui est le principe du Temps transcendant des jours divins...Puis Allâh a disposé ces jours, dont nous avons la connaissance, et que le mouvement de la sphère sans étoiles a produit, ainsi que le jour et la nuit, produits par le mouvement du cœur, je veux dire le soleil, afin de déterminer les statuts (ahkâm) des jours divins appartenant aux noms...* ».
[1388] Ce nom divin: « *Le possesseur des degrés (dhû al-ma'ârij)* » est mentionné dans la sourate coranique « *Les degrés (al-ma'ârij)* » (Cor. LXX, 3).
[1389] *Cf. supra*, 2e partie, le chapitre du verbe sigillaire.

répète le *sheikh* dans de nombreux textes, est le nombre des principes des matrices (*ummahât*) des sciences que le Calame Suprême inscrit sur la Table gardée, soit 360. Quant au nombre de ces matrices, c'est le produit de 360 x 360, soit 129600. Ce nombre est en rapport direct avec les cycles temporels de l'histoire humaine et des formes traditionnelles.

Une correspondance subtile est indiquée par la valeur numérique des premiers mots de la sourate « *Le Calame* », c'est-à-dire: *Nûn wa al-qalam* [« *Nûn. Par le Calame...* »][1390], égale à 313, soit le nombre des envoyés qui sont les supports de manifestation de l'Homme Universel, lequel, par sa vérité essentielle, manifeste le *nûn* et le Calame. *Allâh* jure par ces deux noms, de sorte que revient à [Muhammad, l'Homme Universel] une « *rétribution ininterrompue* »[1391], tandis qu'il est « *selon un caractère sublime* »[1392]. Et en vertu de la relation du degré de l'unification au nombre 313, on obtient le nombre 314 [313 + 1] qui est à la fois la valeur numérique de l'expression *al-insân al-kâmil* [« *l'Homme Universel* »], celle du nom détaillé de *Muhammad: mîm, hâ', mîm, mîm, dâl,* et celle du mot *mi'râj*[1393]. La valeur numérique de l'expression: *Nûn wâ al-qalam wa mâ...*[« *Nûn. Par le Calame et ce que...* »][1394] est: 360 qui est la somme de 314 et de 46 (46 = *walî*)[1395].

Enfin, le nombre 360 est la somme des valeurs numériques des trois noms qui ordonnent la manifestation universelle: le Pôle: *Allâh* = 66; le premier *Imâm:* Roi (*malik*) = 90; le deuxième *Imâm:* Seigneur (*rabb*) = 204[1396]. La même somme suivant le petit comput est: *Allâh* + *rabb* + *malik* = 12 + 6 + 10 = 28, soit l'ensemble des degrés de l'Etre; et pareillement la valeur numérique de l'expression *kull shay'* (« *toute chose* ») est selon le comput oriental: 360. Le *sheikh* indique d'autre part que cette expression: « *toute chose* » est un des noms de l'Esprit universel (*al-rûh al-kullî*). *Allâh* dit dans le Coran à propos de Moïse: « *Et Nous avons écrit pour lui sur les tables au sujet de toute chose...* »[1397].

Allâh termine le cycle des demeures du Coran par la sourate qui commande ces trois Noms divins, c'est-à-dire la sourate finale « *Les gens (al-nâs)* »[1398], à laquelle le *sheikh* consacre le chapitre 270 des *futûhât* intitulé: « *La demeure du Pôle et des deux Imâms* ». La dernière lettre de cette sourate est la lettre *sîn,* dont la valeur numérique est 300 selon le comput occidental et 60 selon le comput oriental, la somme des deux valeurs étant encore 360, qui est aussi le nombre du nom de la lettre *sîn*[1399]*:* 300 + 10 + 50 = 360. Ce nombre scelle donc le souffle du Coran. Le rapport

---

[1390] Cor. LXVIII, 1.
[1391] Cor. XCV, 6.
[1392] Cor. LXVIII, 4.
[1393] C'est le « *voyage ascensionnel* » du prophète Muhammad à travers les cieux jusqu'à l'Identité suprême.
[1394] C'est le texte du 1er verset de la sourate « *Le Calame* » sans le dernier mot *yasturûn:* « *ils écrivent* » (*litt.:* « *ils tracent des lignes* »). Le texte complet du verset est: « *Nûn. Par le Calame et ce qu'ils écrivent (Nûn wa al-qalam wa mâ yasturûn)* ».
[1395] Le nom *walî* (« *saint, initié* »), dont la valeur numérique est 46, symbolise ici le « *cercle de la sainteté (dâ'ira al wilâya)* », tandis que 314 symbolise le cercle de la prophétie. La somme des deux nombres 314 et 46, c'est-à-dire 360, symbolise à son tour le cercle universel totalisant tous les degrés de la réalisation spirituelle [ou de la « *proximité divine (qurb ilâhî)* »], que représentent, par excellence, les saints et les prophètes. [note de l'auteur]
[1396] Le Pôle se nomme: *'Abd Allâh* (« *le serviteur d'Allâh* »), le premier *Imâm: 'abd al-malik* (« *le serviteur du Roi* »), le deuxième *imâm: 'abd al-rabb* (« *le serviteur du Seigneur* »). Sur la hiérarchie ésotérique du Pôle et des deux *Imâms, cf.* M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints,* chap. VI, *op. cit.*
[1397] Cor. VII, 145.
[1398] Dans laquelle sont mentionnés dans l'ordre: « *le Seigneur (rabb) des gens* [ou: « *des hommes* »] », le « *Roi (malik) des gens* » et « *la Divinité (ilâh) des gens* » (Cor. CXIV, 1-3).
[1399] Le nom de la lettre *sîn* comprend trois lettres: *sîn, yâ', nûn,* dont les valeurs respectives selon le comput occidental sont: 300, 10 et 50.

de cette sourate finale avec le Pôle et les deux *Imâms* est attesté par la valeur numérique de son nom *nâs* = 111, qui est le nombre du mot *qutb* [« *pôle* »].

Si nous nous sommes étendus sur ce nombre 360, c'est uniquement à cause de son rapport avec le *nafas al-rahmân* et les *fuçûç al-hikam.* La valeur numérique du mot *hikam* [« *sagesses* »] est 99 qui est le nombre des « *plus beaux Noms divins* » bien connus. Le *sheikh* dit dans l'introduction du livre des *fuçûç:* « *Louange à Allâh qui a fait descendre les sagesses* », faisant allusion à Sa manifestation théophanique (*tajallî*), par Ses « *plus beaux Noms divins* » sur les cœurs des verbes parfaits dans les aspects cosmiques (*mazâhir kawniyya*) de l'Homme Universel, chaque nom correspondant à une sagesse spéciale.

La valeur numérique du titre du livre: *fuçûç al-hikam* [« *châtons des sagesses* »] est 365, qui est le nombre des jours de l'année solaire dans le cercle céleste comprenant 360 degrés, c'est-à-dire le nombre des théophanies particulières composant la manifestation théophanique complète et universelle dont traite le *sheikh* dans le chapitre 287 des *futûhât* dédié à la demeure de la sourate « *La Détermination (al-qadr)* ». Or les « *châtons des sagesses* », comme nous l'avons dit précédemment, sont les supports de manifestation (*mazâhir*) de l'Homme Universel à travers les Etats multiples de l'Etre et l'histoire des Pôles du monde humain. Que le nombre [de ces théophanies] soit 360 signifie que ces supports de manifestation sont les traces des « *plus beaux Noms divins* », désignés par le nombre 99, lesquelles se manifestent directement dans le cycle temporel de l'année, dans la mesure où, suivant la parole coranique, « *Il est chaque jour occupé à une affaire* »[1400]. Le *sheikh* dit dans le chapitre 15 des *futûhât* que le Pôle des initiés du *nafas al-rahmân* est le « *guérisseur des blessures* », désignation symbolique d'Idrîs, et que son lieutenant [ou: « *calife (khalîfa)* »] s'appelle: « *Celui qui est soumis (al-mustaslim)* ». Celui-ci possède la science du temps historique (*al-zamân*) et celle du Temps transcendant suprême (*dahr al-duhûr*), et il ne meurt pas avant d'avoir obtenu 36500 sciences, c'est-à-dire le nombre de jours compris dans 100 ans. De plus, la valeur numérique de l'expression: *rusul anbiyâ'* [« *envoyés prophètes* »] est 355 (290 + 65) qui correspond au nombre des jours de l'année lunaire.

– Troisièmement: Rapport numérique entre le *nafas al-rahmân* et les prophètes dans le Coran.

La valeur numérique de l'expression *nafas al-rahmân* est 520 (190 + 330) qui est le nombre des occurrences coraniques des noms des prophètes et des initiés accomplis (*al-kummal*), comme le fait apparaître la liste suivante, où nous mentionnons en détail les occurrences de chaque nom:

Moïse: 136; Abraham: 69; Noé: 43; Joseph: 27; Lôt: 27; Jésus: 25; Adam: 25; Aaron: 20; Isaac: 17; Salomon: 17; Jacob: 16; David: 16; Ismaël: 12; Shu'ayb: 11; Çâlih: 9; Hûd: 7; Zacharie: 7; Muhammad, Ahmad, Tâhâ, Yasin: 7; Jean: 5; Job: 4; Jonas: 4; Elysée (*alyasa'*): 2; Elie: 2; Dhû al-Kifl: 2; Idrîs: 2; Luqmân: 2: 'Uzayr: 1; Al Yâsîn: 1; al-Khidr: 1; les « *envoyés de la ville (rusul al-qarya)* »: 3, mentionnés dans la sourate *Ya Sin*[1401]*:* « *Lorsque nous leur envoyâmes deux* [messagers], *ils les traitèrent de menteurs; alors, nous avons envoyé un troisième en renfort...* ». Le total est 520.

Si on ne tient pas compte de Luqmân, qui n'est pas un prophète, le nombre total devient 518, qui est la somme des occurrences des noms signifiant la prophétie légiférante (*risâla*) et la prophétie (*nubûwa*) dans le Coran. Ces occurrences sont les suivantes: « *l'envoyé (al-rasûl)* »: 368; « *le prophète (al-nabî)* »: 75; « *l'annonciateur (al-bashîr)* »: 18; « *l'avertisseur (al-nadhîr)* »: 57.

[1400] Cor. LV, 29.
[1401] Cor. XXXVI, 13-14.

La valeur numérique de l'expression *al-nafas al-rahmânî*, suivant le comput occidental, équivaut à 461 + 539, soit 1000[1402], nombre de la dernière lettre, et symbole de la multiplicité indéterminée et de la fin du souffle. Le *sheikh* y fait allusion dans le chapitre 198 des *futûhât* où il dit au sujet du monde des souffles (*'âlam al-anfâs*): « *la fin ultime du monde manifesté (al-'âlam) dans ce domaine que nous avons contemplé par dévoilement est le nombre 1000 des mondes. Il n'y a rien de plus* ». C'est la valeur numérique de la lettre *ghayn* de la limite ultime (*ghâya*) chez les tenants du comput oriental, tandis que pour le tenants du comput occidental, c'est le nombre de la lettre *shîn* de la propagation (*tafashshî*), dont le *sheikh* dit: « *Puis il se répand dans les essences immuables du monde manifesté, qui sont elles-mêmes non-manifestées, et auxquelles correspondent dans le verbe humain les lettres de la propagation* ». La somme des valeurs numériques de toutes les lettres est le nombre 5995 dont la somme des chiffres est 28 [28 = 5 + 9 + 9 + 5]. Ce nombre 5995 est aussi la somme des 109 premiers nombres. On notera en outre que 109, qui symbolise la totalité des nombres parce qu'il rassemble les chiffres représentant les limites de l'ensemble qu'ils constituent, est aussi la valeur numérique du mot : *al-'adad* (« *le nombre* »), et du Nom : *al-hakîm* (« *Le Sage* ») [comme des Noms : *al-hasîb* (« *Celui qui suffit, qui est noble* ») et *kafî* (« *Qui suffit* »)].

Le *sheikh* a indiqué le rapport du *nafas al-rahmân* avec les nombres des êtres réalisés (*awliyâ'*)[1403] présents à chaque époque, et qui sont les héritiers des prophètes. Leur ensemble est appelé « *monde des souffles* » dans le chapitre 73 des *futûhât* où leurs catégories et leurs états sont exposés en détail[1404]. Ce chapitre s'ouvre par 28 vers, allusion subtile au monde des lettres prononcées dont ils sont une extension, dans la mesure où il constitue un lieu de manifestation de la Présence spirituelle des souffles d'*al-rahmân*.

CONCLUSION

J'espère que cette étude aura projeté une lumière nouvelle et suscité une utile compréhension de l'ouvrage dont le Sceau des prophètes a gratifié le Sceau des saints, le *sheikh al-akbar*. Et je souhaite que toute personne qui l'aura lue, et qui aura constaté un défaut, une erreur, ou une faute, me le signale et qu'il en soit remercié.

Et Louange à Allâh le Seigneur des mondes

و الحمد لله رب العالمين

[1402] En prenant en compte le redoublement de la lettre *râ'* mais pas celui du *nûn*, parce que le mot *al-nafas* représente l'aspect manifesté auquel correspond la valeur numérique des lettres tracées, tandis que le mot *al-rahmânî* représente l'aspect principiel et spirituel, celui de l'expiration, auquel correspond celle des lettres prononcées. [note de l'auteur]
[1403] Pl. de *walî*.
[1404] *Cf. supra*, 2e partie, chapitre du verbe de Çâlih.

TABLEAU III

FAÇÇ	LETTRES	NOM DIVIN	PROPHETE	SOURATE	MOT DE LA SOURATE « L'ELEPHANT »
1	ء	*badî'* = 57	Adam = 46	*'alaq* = 23	*bismi* = 73
2	ه	*bâ'ith* = 53	Seth = 44	*duhâ* = 27	*Allâh* = 28
3	ع	*bâtin* = 57	Noé = 46	*qadr* = 39	*al-rahmân* = 73
4	ح	*âkhar* = 23	Idrîs = 64	*layl* = 37	*al-rahîm* = 70
5	غ	*zâhir* = 40	Abraham = 83	*bayyina* = 53	*alam* = 41
6	خ	*hakîm* = 50	Isaac = 33	*tîn* = 43	*tara* = 33
7	ق	*muhît* = 58	Ismaël = 76	*fajr* = 49	*kayfa* = 44
8	ك	*shâkir* = 34	Jacob = 75	*shams* = 57	*fa'ala* = 41
9	ج	*ghanî* = 30	Joseph = 84	*ikhlâç* = 42	*rabbuka* = 49
10	ش	*muqaddir* = 83	Hûd = 47	*fîl* = 49	*bi-açhâb* = 79
11	ي	*rabb* = 41	Çâlih = 39	*quraysh* = 43	*al-fîl* = 62
12	ض	*'alîm* = 54	shu'ayb = 50	*takâththur* = 65	*alam* = 41
13	ل	*qahhâr* = 27	Lôt = 57	*qâri'a* = 28	*yaj'alu* = 36
14	ن	*nûr* = 57	'Uzayr = 48	*'âdiyât* = 51	*kaydahum* = 65
15	ر	*muçawwir* = 119	Jésus = 45	*'açr* = 39	*fî* = 36
16	ط	*muhçî* = 52	Salomon = 86	*humaza* = 50	*tadlîl* = 67
17	د	*mubîn* = 78	David = 63	*mâ'ûn* = 73	*wa arsala* = 77
18	ت	*qâbid* = 46	Jonas = 73	*masad* = 64	*'alayhim* = 56
19	ز	*hayy* = 15	Job = 66	*sharh* = 29	*tayran* = 43
20	س	*muhyî* = 42	Jean = 26	*kawthar* = 74	*abâbîl* = 78
21	ص	*mumît* = 83	Zacharie = 55	*balad* = 56	*tarmihim* = 100
22	ظ	*'azîz* = 52	Elie = 46	*naçr* = 50	*bi-hijara* = 73
23	ث	*razzâq* = 61	Luqmân= 62	*zulzila* = 66	*min* = 41
24	ذ	*mudhill* = 64	Aaron = 60	*kâfirûn* = 91	*sijjîl* = 53
25	ف	*qawî* = 46	Moïse = 86	*falaq* = 45	*fa-ja'alahum* = 79
26	ب	*latîf* = 65	Khâlid = 37	*nâs* = 35	*ka-'açf* = 57
27	م	*jâmi'* = 40	Muhammad = 75	*fâtiha* = 50	*ma'kûl* = 77
28	و	*rafi' al-darajât* = 145		*bismi-Llâh al-rahmân al-rahîm* = 244	
Total		1572	1572	1572	1572

LEGENDE DU TABLEAU III

Chaque ligne correspond au verbe d'un prophète des *fuçûç al-hikam*, et au Nom divin, à la sourate, et au mot de la sourate « *L'Eléphant* » correspondants.
Les lettres de l'alphabet sont rangées suivant l'ordre *nafassî* (*cf.* 1ere partie, V), leurs valeurs numériques correspondant à leur numéro d'ordre (colonne de gauche du tableau).
Sur les propriétés numériques de la sourate « *L'éléphant* », *cf.* 3e partie, sourate du *façç* de Hûd.

***

Dans le calcul des valeurs numériques des mots de la *basmala* et de la sourate « *L'éléphant* », l'*alif*, dans l'expression *Allâh al-rahmân al-rahîm* et dans la sourate « *L'éléphant* », n'est pas compté parce qu'on ne le prononce pas.

TABLEAU IV

		COMPUT ORIENTAL			COMPUT OCCIDENTAL	*MOT DE LA SOURATE « L'ELEPHANT »*
FAÇÇ	*LETTRES*	*NOM DIVIN*	*SOURATE*	*SAGESSE*	*PROPHETE*	
1	أ= 1	*badî'* = 14	*'alaq* = 11	*ilâhî* = 10	Adam = 9	*bismi* = 9
2	ب= 2	*bâ'ith* = 15	*duhâ* = 17	*nafathî* = 19	Seth = 7	*Allâh* = 12
3	ج= 3	*Bâtin* = 17	*qadr* = 7	*subbûhî* = 25	Noé = 19	*al-rahmân* = 26
4	د = 4	*âkhar* = 10	*layl* = 7	*quddûssî* = 22	Idrîs = 11	*al-rahîm* = 21
5	ه = 5	*zâhir* = 17	*bayyina* = 13	*muhayyamî* = 16	Abraham = 16	*Alam* = 8
6	و = 6	*hakîm* = 15	*tîn* = 10	*haqqî* = 11	Isaac = 14	*tara* = 6
7	ز = 7	*muhît* = 22	*fajr* = 13	*'alî* = 11	Ismaël = 20	*kayfa* = 11
8	ح= 8	*shâkir* = 8	*shams* = 13	*rûhî* = 17	Jacob = 17	*fa'ala* = 18
9	ط = 9	*ghanî* = 7	*ikhlâç* = 20	*nûrî* = 14	Joseph = 18	*rabbuka* = 6
10	ي= 1	*muqaddir* = 11	*fîl* = 12	*ahadî* = 14	Hûd = 15	*bi-açhâb* = 20
11	ك= 2	*rabb* = 4	*quraysh* = 7	*fâtihî* = 22	Çâlih = 18	*al-fil* = 16
12	ل= 3	*'alîm* = 15	*takâththur* = 14	' *qalbî* = 7	shu'ayb = 11	*alam* = 8
13	م= 4	*qahhâr* = 9	*qâri'a* = 16	*malkî* = 10	Lôt = 18	*yaj'alu* = 14
14	ن = 5	*nûr* = 13	*'âdiyât* = 18	*qadarî* = 8	'Uzayr = 17	*kaydahum* = 16
15	س=6/3	*muçawwir*= 21	*'açr* = 18	*nabawî* = 14	Jésus = 12	*fî* = 9
16	ع= 7	*muhçî* = 21	*humaza* = 21	*rahmânî* = 21	Salomon = 17	*tadlîl* = 20
17	ف = 8	*mubîn* = 12	*mâ'ûn* = 23	*wujûdî* = 20	David= 15	*wa arsala* = 15
18	ص=9/6	*qâbid* = 12	*masad* = 14	*nafsî* = 20	Jonas = 15	*'alayhim* = 20
19	ق = 1	*hayy*= 9	*sharh* = 13	*ghaybî* = 5	Job = 10	*tayr*^{an} = 13
20	ر = 2	*muhyî*= 14	*kawthar* = 15	*jalâlî* = 11	Jean = 10	*abâbîl* = 10
21	ش= 3/1	*mumît* = 13	*balad* = 9	*mâlikî* = 11	Zacharie = 13	*tarmihim* = 20
22	ت = 4	*'azîz* = 22	*naçr* = 16	*înâssî* = 15	Elie = 9	*bi-hijara* = 20
23	ث = 5	*razzâq* = 11	*zulzila* = 25	*ihsânî* = 22	Luqmân = 14	*min* = 9
24	خ = 6	*mudhill* = 14	*kâfirûn* = 24	*imâmî* = 11	Aaron = 19	*sijjîl* = 10
25	ذ = 7	*qawî* = 8	*falaq* = 12	*'alawî* = 17	Moïse = 14	*fa-ja'alahum* = 30
26	ض=8/9	*latîf* = 21	*nâs* = 12	*çamadî* = 18	Khâlid = 14	*ka-'açf* = 23
27	ظ = 9/8	*jâmi'* = 15	*fâtiha* = 26	*fardî* = 15	Muhammad = 20	*ma'kûl* = 16
28	غ = 1/9	*rafi' al-darajât* =36			Sceau = 14	
406	Total	406	406	406	406	406

ANNEXE

Contenant le tableau des quatre computs de L'alphabet arabe

TABLEAU VI
COMPUTS ALPHABETIQUES

ABJAD				
أ	1	1	1	1
ب	2	2	2	2
ج	3	3	3	3
د	4	4	4	4
ه	5	5	5	5
و	6	6	6	6
ز	7	7	7	7
ح	8	8	8	8
ط	9	9	9	9
ي	10	1	10	1
ك	20	2	20	2
ل	30	3	30	3
م	40	4	40	4
ن	50	5	50	5
س	60	6	300	3
ع	70	7	70	7
ف	80	8	80	8
ص	90	9	60	6
ق	100	1	100	1
ر	200	2	200	2
ش	300	3	1000	1
ت	400	4	400	4
ث	500	5	500	5
خ	600	6	600	6
ذ	700	7	700	7
ض	800	8	90	9
ظ	900	9	800	8
غ	1000	1	900	9

INDEX

abjad 36, 37, 39, 267, 270, 291
ahadiyya 15, 46, 122, 131, 135, 177, 207, 225, 271
ahmad 39, 45, 57, 112
'âlam, 'âlam al-mithâl 21, 44, 47, 133, 140, 144, 147, 148, 158, 169, 220, 243, 265, 284
'amal 87, 190, 211, 271
'amâ' 52, 92, 133, 185, 267
'aql 22, 25, 30, 78, 81, 88, 106, 149, 161, 170, , 237, 257,
'aql awwal 8, 19, 47, 82, 127, 131, 161, 183
'arsh 20, 36, 43, 55, 66, 79, 106, 154, 158, 191,
âtmâ, sutrâtmâ 8, 12, 40, 44, 82, 154
'ayn, a'yân 13, 18, 32, 37, 43, 44, 49, 56, 74, 78, 100, 145, 150, 153, 174, 176, 197, 207, 224, 267
a'yân thâbita 32, 45, 87, 121, 184, 199, 230, 244

baqâ' 32, 67, 74, 84, 276
barzakh 8, 12, 15, 19, 52, 54, 55, 60, 82, 106, 138, 143, 145, 153, 154, 173
bast 67, 94, 151
bâtin 43, 52, 104, 136, 153, 173, 174
brahma, brahman 33, 55, 78, 82, 101, 140, 153, 163, 164

çadr 203, 204
çamad 59, 61
Chiffres 5 et 6: 167, 268
çifa 95, 144, 206
çûra 17, 32, 39, 44, 52, 80, 85, 110, 121, 143, 147, 157, 204

dahr 115, 117, 140, 206, 267, 271, 283
dhât 15, 31, 32, 35, 37, 49, 79, 131, 171, 195, 265
dhikr 67, 95, 239, 242, 258, 280
dîn 70, 77, 128, 216, 237, 264

falak 36, 55, 79, 118, 129, 135, 138, 169
fanâ' 32, 182, 214, 276
fard, fardiyya 46, 51, 53, 54, 129, 131, 255
fatâ 164, 260

ghayb 17, 18, 36, 90, 91, 130, 142, 149, 153, 173, 182, 183, 205, 209, 212, 245, 264, 274

habâ' 48, 61, 66, 147, 160, 165, 169, 171, 244
hadra 36,
hâl 17, 183, 232, 233, 266
hanîf, hanîfiyya 61, 77, 128, 166, 214
haqq, al-haqq 8, 13, 31, 32, 52, 53, 72, 77, 121, 122, 123, 158, 169, 173, 204, 207, 271, 279
haqîqa, haqîqa muhammadiyya 9, 13, 21, 32, 39, 55, 78, 82, 106, 111, 127, 136, 148, 153, 161, 162, 169, 170, 191, 207
hayûlâ 32, 138, 170
hikma 17, 18, 32, 33, 54, 78, 131, 170, 248
hiranyagarbha 82, 140
hukm, ahkâm 35, 81, 109, 137, 145, 149, 175, 191, 207, 215, 261, 267
huwa 130, 167, 168, 174, 180, 207, 223
huwiyya 15, 35, 91, 100, 127, 153, 167, 173, 181, 207

'ibâda, 'ubûda, 'ubudiyya 13, 85
'ilm 13, 47, 80, 87, 90, 109, 115, 123, 177, 195, 207, 211, 216, 227, 271
imâm, imâm mubîn 26, 28, 50, 69, 71, 85, 86, 103, 141, 184, 187, 191, 193, 260, 262
inniyya 100, 207
Intercession 20, 49, 54, 88
istihâla, istilhâlât 21, 67, 78, 152
irâda 90, 100, 121, 133, 175, 184

jabarût 56, 66, 143, 168, 256
jawâmi' al-kalim 19, 48, 85

kalâm 31, 49, 90, 114, 127, 144
khalq, khalq jadîd 33, 53, 54, 82, 94, 126, 148, 167, 216, 267, 271
kharq al-awâ'id 80, 147
khayâl 15, 34, 87 88, 108, 110, 112, 140, 142, 158, 162, 174, 216, 241, 271
kursî 36, 66, 144, 147

lafzî 37
Lettres isolées 25, 142, 262

ma'nâ, ma'ânî 8, 24, 37, 38, 78, 143, 161, 267
majlâ 51, 62, 77, 172
malk 119
malakût 56, 66, 143, 168, 256
maqâm, maqâm mahmûd 13, 31, 35, 46, 49, 56, 58, 61, 100, 104, 106, 109, 110, 112, 130, 131, 133, 137, 166, 170, 254, 263, 271
maqûlât 157, 185, 267, 266
mashî'a 100, 121
mathal, mithâl 66, 80, 108, 140, 142, 158, 183, 191
mazhar, mazâhir 31, 36, 49, 51, 117, 160, 263, 283
mitatrun (Metatron) 12, 78, 106, 164, 171
mizân 104, 177
mulk 66, 75, 104, 105, 111, 114, 119, 120 143, 155, 158, 168, 256, 279
mutlaq, itlâq 32, 46, 79, 82, 87, 90, 108, 141, 153, 161, 169, 173, 179, 235, 244

nafs, nafs kulliyya, nafs nâtiqa 20, 48, 65, 94 , 129, 149, 153, 161, 179,180, 189, 238, 239, 257
nafas 8, 45, 74, 90, 94, 114,123, 145, 150, 167, 180, 182, 238, 256, 284
nafassî 37
nisab (*nisba*) 37, 43, 49, 79, 172, 267, 279
nubûwa 19, 123, 131, 283
nuqta açliyya 82, 154
nûr 26, 72, 83, 97, 114, 118, 140, 170, 175, 178, 179, 221, 235, 244

qabd 94, 95, 97, 151
qabda 54, 55, 94, 97, 142, 149
qalb, qalbiyya 26, 30, 96, 107, 123, 131, 164, 203, 259, 272
qudra 33, 63
qutb 46, 77, 85, 98, 117, 131, 141, 168, 283

rabb, rabbânî 26, 127, 129, 130, 135, 153, 207, 224, 252, 262, 273, 282
rahma 8, 12, 18, 32, 45, 56, 85, 87, 101, 106, 123, 150, 182, 207, 250, 258, 271
risâla 104, 123, 149, 203, 233, 283
rûh 8, 40, 48, 60, 101, 111, 112, 114, 116, 147, 161, 167, 170, 184, 191, 269, 274

sakîna (*shekina*) 106, 164
siyâda 49, 85, 270
shakl 32,. 101, 112, 147, 157, 167, 171, 217

tabî'a 32, 48, 66, 81, 145, 147, 160, 170, 173, 206, 210
tadbîr 80, 208
tajallî, tajalliyât 25, 32, 51, 53, 65, 100, 115, 161, 167, 172, 181, 183, 206, 231, 276
tashbîh 26, 32, 78, 82, 141, 149, 174, 205, 221, 270
tanzîh 26, 32, 78, 82, 149, 170, 174, 205, 235, 245, 270
taqyîd 79, 82, 141, 149, 169
tannûr 83, 177, 179
tawhîd 8, 26, 47, 100, 122, 131, 146, 161, 168, 175, 222, 244, 261, 268
thubût 15, 33, 56, 147, 165, 167

umm, ummî, umm al-kitâb 44, 46, 58, 64, 69, 145, 173, 174, 177, 206, 216, 230, 258
umma 13, 57, 58, 69
ummahât 28, 48, 90, 127, 144, 196, 271, 273, 282

wahda 15, 51
wilâya 20, 35, 104, 111, 116, 186, 187, 203, 232, 282
wujûd 7, 8, 31, 33, 34, 36, 43, 51, 53, 73, 87, 97, 100, 131, 150, 153, 161, 164, 169, 173, 181, 183, 186, 192, 199, 244, 259, 264

zamân 85, 104, 111, 115, 157, 165, 204, 233, 271, 283
zâhir 36, 43, 104, 136, 160, 167, 169, 214, 235, 259, 273

TABLE DES MATIERES

Présentation du traducteur p. 7
Introduction sur les raisons de la composition de ce livre p. 11
Préface p. 13

PREMIERE PARTIE

I- Clé de l'ordre des chapitres des *fuçûç al-hikam* p. 17
II- Signification du « *châton* » de sagesse p. 18
III- Correspondance entre les chapitres des *fuçûç*, les degrés de manifestation, et les réalités essentielles de l'être humain p. 20
TABLEAU I p. 22
IV- Clés coraniques des écrits d'Ibn Arabi et du livre des *fuçûç ak-hikam* p. 24
V- L'importance de la science des secrets des lettres et des nombres dans l'enseignement d'Ibn Arabi p. 31
VI – Illustrations tirées des computs numériques p. 38

DEUXIEME ET TROISIEME PARTIE

Tableau de correspondances des chapitres des *fuçûç* (2e partie) et de leurs sourates coraniques (3e partie) [pages suivantes] (la première colonne du tableau contient les n° de pages des chapitres de la 2e partie, et la dernière colonne les n° de pages des chapitres de la 3e partie)

TABLEAU RECAPITULATIF DES 2E ET 3E PARTIES
(TABLEAU V)

PAGES	RANG DU DEGRE du Fana	[illegible]	VERBE	NOM DIVIN	DEGRE EXISTENTIEL	DEMEURE CELESTE (MANSION LUNAIRE)	LETTRE [illegible]	SOURATE	[illegible]
43	28	*vaste (wâsi'a)*	sigillaire	*Celui qui élève en degrés (rafi')*	*Détermination des degrés*	*La corde*	و	*al-fâtiha*	
51	27	*de la Singularité (fardiyya)*	muhammadien	*Celui qui unit (al-jâmi')*	*L'être humain*	*La branche postérieure*	م	*al-fâtiha*	254
59	26	*du Fondement universel (çamadiyya)*	de Khâlid	*Le Subtil (al-latîf)*	*Jinns*	*La branche antérieure*	ب	*Les gens* (CXIV)	253
63	25	*supérieure ('alawiyya)*	de Moïse	*Celui qui l'emporte par la force (al-qawî)*	*Anges*	*La tente*	ف	*L'aube* (CXIII)	251
69	24	*de la Guidance (imâmiyya)*	d'Aaron	*Celui qui humilie (al-mudhill)*	*Animaux*	*sa'd su'ûd*	ذ	*Les infidèles* (CIX)	251
73	23	*de la Plénitude spirituelle (ihsâniyya)*	de Luqmân	*Celui qui procure la subsistance (al-razzâq)*	*Végétaux*	*sa'd bula'*	ث	*La secousse* (XCIX)	248

77	22	*de l'Intimité (înâsiyya)*	d'Elie	*L'Inaccessible (al-'azîz)*	*Minéraux*	*La « félicité » du sacrifiant*	ظ	*Le Secours divin* (CX)	246
84	21	*royale (mâlikiyya)*	de Zacharie	*Celui qui fait mourir (al-mumît)*	*élément terre*	*Le pays*	ص	*La cité* (XC)	243
88	20	*de la Majesté divine (jalâliyya)*	de Jean	*Le Vivificateur (al-muhyî)*	*élément eau*	*les « félicités »*	س	*al-Kawthar* (CVIII)	241
90	19	*de l'Invisible (ghaybiyya)*	de Job	*Le Vivant (al-hayy)*	*élément air*	*La partie relevée de la queue*	ز	*La dilatation* (XCIV)	240
94	18	*du souffle animé (nafsiyya)*	de Jonas	*Celui qui saisit (al-qâbid)*	*élément feu*	*Le cœur du Scorpion*	ت	*Les fibres* (CXI)	238
97	17	*de l'Etre (wujûdiyya)*	de David	*Le Clarificateur (al-mubîn)*	*ciel de la Lune*	*La couronne*	د	*Les œuvres utiles* (CVII)	237
103	16	*rahmâniyya*	de Salomon	*Celui qui dénombre (al-muhçî)*	*ciel de Mercure*	*Les deux pinces* [du Scorpion]	ط	*Le calomniateur* (CIV)	236
110	15	*prophétique (nabawiyya)*	de Jésus	*Celui qui donne forme (al-muçawwir)*	*ciel de Vénus*	*la couverture*	ر	*Le soir* (CIII)	234
114	14	*providentielle (qadariyya)*	de 'Uzayr	*La Lumière (al-nûr)*	*ciel du Soleil*	*L'épi*	ن	*Les chevaux qui galopent* (C)	231
119	13	*vigoureuse (malkiyya)*	de Lot	*Celui qui contraint(al-qahhâr)*	*ciel de Mars*	*L'aboiement*	ل	*Celle qui frappe* (CI)	229
123	12	*cordiale (qalbiyya)*	de Shu'ayb	*avant (al-'alîm)*	*Ciel de Jupiter*	*le changement*	ض	*La multiplication* (CII)	227

127	11	*de l'ouverture (fâtihiyya)*	de Çâlih	*Le Seigneur (al-rabb)*	*Les Quraysh* (CVI)	226
135	10	*de l'Unité (ahadiyya)*	de Hûd	*Celui qui détermine (al-muqaddir)*	*L'éléphant* (CV)	224
140	9	*lumineuse (nûriyya)*	de Joseph	*L'Indépendant (al-ghanî)*	*La purification* (CXII)	221
147	8	*spirituelle (rûhiyya)*	de Jacob	*Celui qui remercie (al-shakûr)*	*Le Soleil* (XCI)	219
153	7	*élevée ('aliyya)*	d'Ismaël	*Celui qui enveloppe (al-muhît)*	*Le point du jour* (LXXXIX)	217
157	6	*de la Sagesse véritable (haqqiyya)*	d'Isaac	*Le Sage (al-hakîm)*	*Le figuier* (XCV)	215
160	5	*de l'Amour éperdu (muhayyamiyya)*	d'Abraham	*L'Apparent (al-âhir)*	*La preuve claire* (XCVIII)	213
169	4	*très sainte qudûssiyya)*	d'Idrîs	*Le Dernier (al-âkhir*	*La nuit* (XCII)	210
173	3	*de la plus haute louange (subbûhiyya)*	de Noé	*Le Caché (al-bâtin)*	*La Détermination* (XCVII)	205
180	2	*de l'insufflation (nafathiyya)*	de Seth	*Le Suscitateur (al-bâ'ith)*	*La matinée* (XCIII)	203
191	1	*divine (ilâhiyya)*	d'Adam	*Le Producteur initial (al-badî')*	*Le caillot de sang* (XCVI)	199

TABLEAU II: Correspondance entre les sourates des *fuçûç* et les *futûhât* p. 197

QUATRIEME PARTIE

I- Pourquoi y-a-t-il précisément 28 degrés de manifestation? p. 265
II- Les deux nombres pivots des *fuçûç*: 406 et 1572 p. 268
III- Le rapport du nombre 28 aux vingt-huit mansions lunaires et aux initiales des sourates « *lumineuses* » p. 273
IV- Les indications du nombre 28 relatives au serviteur parfait, aux étapes du Parcours initiatique, aux degrés des paradis et des enfers, à la hauteur de la Ka'ba, et au Septuple de quatre p. 275
V- Le rapport des *fuçûç* avec les nombres: 6, 12, 36, 360, 365 p. 279

Conclusion p. 284

TABLEAU III: Valeurs des mots selon le comput *nafassî* p. 285
TABLEAU IV: Valeurs des mots selon l'*abjad* et les petits computs p. 287

ANNEXE

TABLEAU VI: Computs numériques p. 291

INDEX p. 293